

دروس خارج منظومه سال ۹۴-۹۳

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ۵

آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳ ۷

مشخصات کتاب ۷

تقسیم دوم برای مبادی تصدیقیه/ بیان تقسیم در مبادی تصدیقیه/ مقدمه ۹۳/۱۱/۲۷ ۷

تقسیم سوم برای مبادی تصدیقیه/ بیان تقسیم در مبادی تصدیقیه/ مقدمه ۹۳/۱۱/۲۸ ۱۶

۱ _ بیان کلام بعضی که گفتند اسم عین مسما است ۲ _ هر حکمی که برای وجود عینی است برای وجود لفظی هم هست/ وجود ذهنی و لفظی و کتبی اگر به صورت «ما به ینظر» لحاظ شوند مرآت وجود عینی اند/ بیان وجودات متعدد برای یک شیء/ سباحه فی بعض مباحث الالفاظ/ مباح

«عالِم» منطقی در لفظ به وجه مطلق «بدون مقید شدن به لغتی» بحث می کند/ سباحه فی بعض مباحث الالفاظ/ مباحث الالفاظ/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۲ ۳۹

چرا در منطق که مربوط به معانی است از الفاظ بحث می شود/ سباحه فی مباحث الالفاظ/ مباحث الالفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۶ ۴۸

بیان اقسام دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۷ ۶۱

بیان اقسام دلاله وضعیه لفظیه/ بیان اقسام دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۸ ۷۰

رابطه دلالت های سه گانه مطابقی و تضمنی و التزامی با یکدیگر/ دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۹ ۷۹

رابطه دلالت تضمن و التزام/ رابطه دلالت های سه گانه مطابقی و تضمنی و التزامی با یکدیگر ۲ _ تقسیم دوم برای دلالت وضعیه لفظیه به حقیقت و مجاز/ دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۳ ۸۷

بیان اقسام مجاز/ ادامه بیان تقسیم دوم برای دلالت وضعیه لفظیه به حقیقت و مجاز ۲ _ تقسیم سوم برای دلالت وضعیه لفظیه به مشترک لفظی و ترادف ۳ _ توضیح منقول و نحوه نقل دادن/دلالات/ مباحث الفاظ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۴ ۹۸

بیان معنای مفرد و مرکب ۲ _ بیان اقسام مفرد/مفرد و مرکب/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۵ ۱۱۱

فعل ناقص جزء کدام یک از اقسام سه گانه مفرد است ۲ _ ضمیر جزء کدام یک از اقسام سه گانه مفرد است ۳ _ بیان تقسیم قضیه به ثنایی و ثلاثی/ بیان اقسام مفرد/ مفرد و مرکب/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۶ ۱۱۶

تعریف کلی و جزئی ۲ _ بیان اقسام کلی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۱۵ ۱۳۴

ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۱۶ ۱۴۲

ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۱۷ ۱۵۳

بیان قسم هفتم از اقسام کلی/ ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۱۸ ۱۶۰

بیان تقسیم کلی به متواطی و مشکک ۲ _ بیان موارد تشکیک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۲۲ ۱۶۹

۱ _ ادامه بیان موارد تشکیک ۲ _ بیان اقسام تشکیک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۲۳ ۱۷۸

ادامه بیان تقسیم تشکیک به خاصی و عامی/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحثه الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۲۴ ۱۸۸

ادامه بیان تقسیم تشکیک به خاصی و عامی ۲_ خلاصه بحثِ متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۲۵ ۱۹۷

ادامه خلاصه بحث متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۲۹ ۲۰۵

ادامه خلاصه بحث متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۳۰ ۲۱۴

۱ _ بیان فرق تشکیک در نزد مشاء و حکمت متعالیه ۲ _ بیان نحوه تشکیک عامی در نزد مشاء ۳ _ بیان نسبت اربع/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۳۱ ۲۲۱

ب?ان نسب اربع/ کل? و جزئ?/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۰۱ ۲۲۵

ادامه بیان نسب اربع/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۰۵ ۲۳۳

تعریف تباین جزئی ۲- نقیض عموم و خصوص من وجه، تباین جزئی است/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه ۹۴/۰۲/۰۶ ۲۴۲

بیان تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۰۷ ۲۴۹

ادامه بیان تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه ۹۴/۰۲/۰۸ ۲۵۵

بیان فرق دوم کلی منطق با کلی طبیعی و عقلی ۲ _ آیا کلمه « مضاف » مشتق است یا نه؟ ۳ _ هر کدام از جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام و جزئی، تقسیم به منطقی و طبیعی و عقلی می شود/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۱۲ ۲۶۵

بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۱۳ ۲۷۵

آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۱۴ ۲۸۸

ادامه بحث اینکه آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه / بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۱۵ ۲۹۹

اسناد تحقق به ماهیت، مجاز نیست/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۱۹ ۳۰۷

ادامه بحث اینکه اسناد تحقق به ماهیت، مجاز نیست/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ ۲_ وجودی که وصف ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۲۰ ۳۲۰

ادامه بحث اینکه وجودی که وصف ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۲۱ ۳۳۰

بیان مبنای مصنف در باب وجود ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۲۲ ۳۳۸

توضیح نظر گروهی که قائلند وصفِ تحقق برای ماهیت وصف حقیقی نیست بلکه بالتجوز است/ بیان مبنای مصنف در باب وجود ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی

ادامه توضیح نظر گروهی که قائلند وصف تحقق برای ماهیت وصف حقیقی نیست بلکه بالتجویز است/ بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی

ادامه بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۲۹ -------- ۳۶۷

کلی طبیعی دارای اطوار و اشخاص است/ ادامه بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شر

توضیح پیرامون رب النوع ۲_ تاریخچه ایساغوجی/ ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۳/۰۳ ---------- ۳۸۴

بیان تعریف جنس/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۰۴ ---------- ۳۹۴

ادامه بیان تعریف جنس/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۳/۰۵ ---------- ۴۰۲

بیان اقسام جنس ۲_ تعریف نوع/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۰۹ ---------- ۴۱۶

بیان فرق جنس و نوع به اینکه جنس، ماهیت مبهمه به حساب می آید و فصل، ماهیت متحصّله به حساب می آید/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۰ ---------- ۴۲۵

ادامه بیان فرق جنس و نوع به اینکه جنس، ماهیت مبهمه به حساب می آید و فصل، ماهیت متحصّله به حساب می آید/ تعریف نوع/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۱ ---------- ۴۳۹

آیا نوع در خارج وجود دارد یا ندارد؟/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۲ ---------- ۴۵۱

ادامه اینکه آیا نوع در خارج وجود دارد یا ندارد؟ ۲ _ تقسیم به نوع به حقیقی و اضافی / باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۶ ---------- ۴۶۴

ادامه تقسیم نوع به حقیقی و اضافی ۲_ تعریف نوع اضافی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۷ ---------- ۴۷۴

۱ _ نسبت نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص من وجه است/ ادامه تقسیم نوع به حقیقی و اضافی ۲ _ بیان معنای جزئی اضافی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۳/۱۸ ---------- ۴۸۲

درباره مرکز ---------- ۴۹۴

آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:منظومه

تقسیم دوم برای مبادی تصدیقیه/ بیان تقسیم در مبادی تصدیقیه/ مقدمه ۹۳/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم دوم برای مبادی تصدیقیه/ بیان تقسیم در مبادی تصدیقیه/ مقدمه.

«علمیه قسمه اخری للتصدیقیه بحسب الصناعات الخمس» (۱) [۱]

بعد از اینکه مبادی تصوریه و تصدیقیه توضیح داده شد و تقسیم به عامه و خاصه شدند که تقسیم اولی بود، در این جلسه می خواهد تقسیم دیگری بیان کند اما در این تقسیم نظر به باب صناعات خمس است. در باب صناعات خمس، ماده ی قیاس که همان قضایا هستند متفاوت می شوند. ماده اگر یقینی باشد قیاس، برهان می شود و ماده اگر ظنی باشد قیاس، خطابه می شود. پس در باب صناعات خمس وقتی قیاس تبدیل به ۵ قسم می شود نظر به ماده قیاس است و چون ماده قیاس یکی از ۵ قسم را پیدا می کند در نتیجه قیاس هم یکی از ۵ قسم را واجد می شود.

در باب قیاس، قیاس تقسیم به اقترانی و استثنایی می شود و اقترانی تقسیم به حملی و شرطی می شود و هر کدام هم ۴ شکل دارند. این تقسیم ها به لحاظ صورت قیاس واقع می شود اما الان قیاس به لحاظ ماده تقسیم می شود که مربوط به باب صناعات خمس است.

مصنف می فرماید ماده قیاس «یعنی قضیه ای که با قضیه دیگر ترکیب شده و مجموعا قیاسی تشکیل شده» گاهی یقینی است و گاهی ظنی است و گاهی وهمی است و گاهی تسلیمی و گاهی تخییلی است. یعنی این مقدمه که قیاس از آن تشکیل می شود

یـا مورد یقین مـا است یا مورد گمان ما است یا وهم ما به آن تعلق گرفته یا قبول داریم یا تخیل می کنیم و تصـدیقی نسـبت به آن نداریم.

۱- [۱] شرح منظومه، ج۱، نشر ناب، ج۱، ص۸۷، س۱۲.

اگر ماده، یقینی باشد یعنی دو قضیه یقینی کنار یکدیگر قرار می گیرند آن قیاسی که تشکیل می شود برهان نامیده می شود.

اگر دو قضـیه کنار یکدیگر گذاشـته می شود که هر دو ظنی اند قیاسی که حاصل می شود اسمش خطابه است و اگر دو قضیه کنـار یکـدیگر گذاشته می شود وهمی باشـند قیاسـی که حاصل می شود اسـمش مغالطه است و اگر دو قضـیه کنار یکـدیگر گذاشـته می شود تخییلی باشـند قیاسـی که حاصل می شود اسـمش شـعر است و اگر دو قضـیه کنار یکدیگر گذاشته می شود تسلیمی باشند قیاسی که حاصل می شود اسمش جدل است.

اگر یکی از مقـدمات یقینی بود و یکی دیگر ظنی بود آیا به اعتبار مقدمه یقینی، جزء برهان است یا به اعتبار مقدمه ظنی، جزء خطابه است؟ گفتند در اینجا باید مقدمه اخس و پست تر را ملاحظه کرد. مقدمه یقینی اعلی است و مقدمه ظنی پست تر است بایـد قیاس ملحق به مقـدمه ظنی شود یعنی فکـد کنیـد که هر دو مقـدمه اش ظنی بود. اگر هر دو مقدمه ظنی بود به آن خطابه گفته می شـد الاـن هم که یـک مقـدمه اش ظنی است به آن خطـابه گفته می شود و مقـدمه یقینی، کـارآیی نـدارد و قیاس را ملحق به خطابه می کند.

در همه جا همینطور است که هر کدام از این مقدمات اگر پست تر بودند قیاس ملحق به آن پست تر می شود.

در مقـدمه علمی و یقینی بحثی وجود دارد و آن اینکه: علم گـاهی اطلاـق می شود و یقین اراده می گردد و گاهی علم اطلاق می شود و تصـدیق اراده می گردد در جـایی که از علم، تصـدیق اراده شود مثـل تصـدیق، تقسـیم می شود به مطـابق بـا واقع و مخالف با واقع، راسـخ و غیر راسـخ، در اینصورت تقسـیم به یقین و تقلیـد و جهل مرکب می شود. و همچنین چون ظن، نوعی تصدیق است تقسیم به ظن هم می شود و ۴ قسم پیدا می کند.

پس علم اگر مرادف با تصـدیق شود مانند تصدیق می شود و تصدیق، تقسـیم به تصدیق جازم و غیر جازم می شود که تصدیق غیر جـازم، ظن است. تصـدیق جازم اگر مطابق واقع نباشـد جهل مرکب می شود و اگر راسـخ نباشـد «یعنی با تشـکیک از بین برود» تقلید می شود و اگر هم مطابق واقع باشد و هم راسخ باشد «یعنی با تشـکیک از بین نمی رود» جازم هم که هست به آن یقین می گویند. پس تصدیق به ۴ قسم تقسـیم شد که عبارتند از یقین و تقلید و جهل مرکب و ظن. اگر علم مرادف با تصدیق شود همین ۴ قسم را پیـدا می کنـد اما گاهی از اوقات لفظ «علم» اطلاق می شود و از آن، یقین اراده می شود و شامل تقلیـد و ظن و جهل مرکب نمی شود.

متکلمین می گویند هر جا علم اطلاق شود یقین اراده می کنیم نه تصدیق. اما بعضـی ها اصطلاحشان طوری است که با علم به معنای تصدیق سازگار است لذا می توان کلام آنها از علم را حمل بر تصدیق کرد.

ص: ۳

سوال: چه مقدمه ای یقینی است؟

جواب: بیان شد که مقدمات بر دو قسم اند:

۱ _ بدیهیه

۲ _ کسبیه.

گاهی مقدمه ای بالبداهه یقینی است یعنی احتیاج به استدلال ندارد مثل «النقیضان لا یجتمعان» که مقدمه است و بدیهی است و یقینی هم هست.

اما گاهی مقدمه ای یقینی است ولی با کسب و استدلال یقینی شده. چون استدلال، استدلال برهانی بوده این مقدمه ای که به عنوان نتیجه اخذ شده یقینی شده. اما این یقینیِ کسبی حتما باید منتهی به یقینی ضروری شود یعنی اگر دلیلی اقامه شد باید آن دلیل، مرکب از مقدمات ضروری باشد اگر آن دلیل هم دارای مقدمات کسبی است و از یک دلیل دیگر کسب شده باید آن را متوقف بر بدیهیات کرد. بالاخره باید به بدیهی ختم شود.

توضیح عبارت

«علمیه قسمه اخری للتصدیقیه بحسب الصناعات الخمس»

مرحوم سبزواری می فرماید این قول من شروع در تقسیم دیگری برای مبادی تصدیقیه است و این تقسیم به حسب صناعات خمس است. یعنی با این تقسیم باب صناعات خمس تشکیل می شود و ۵ قسم قیاس به لحاظ ماده پیدا می شود.

«بانها یقینیه بالضروره او بالکسب المنتهی الی الضروره»

«بانها»متعلق به «قسمه اخری» است.

قسم دیگری برای مبادی تصدیقیه است که بیان آن قسمت این است که این مبدء تصدیقی، یا یقینی است یا ظنی است یا ... و اگر یقینی باشد یا یقینِ به ضرورت است «یعنی بالبداهه یقینی است» یا به کسب یقینی است ولی کسبی که متنهی به ضرورت می شود.

ص: ۴

«و هی ماده البرهان»

این ماده و مبدء تصدیق یقینی در ماده برهان بکار می رود. اگر از این مقدمات، قیاسی تشکیل شود اسم آن قیاس، برهان است.

نکته: این تقسیم ۵ گانه در تصدیق می آید و در تصور نمی آید و نمی توان گفت تصور، یقینی یا ظنی یا ... باشد.

بله می توان تصورات، نظری باشند و تصدیق، بدیهی باشد و ممکن است تصورات، نظری باشند و تصدیق، نظری باشد و ممکن است تصورات بدیهی باشند و تصدیق، نظری باشد. همه اینها با هم جمع می شوند ولی نمی توان گفت تصور، ظنی یا یقینی است زیرا امرِ تصور دائر بین بود و نبود و یا صحیح و غلط است.

مرحوم خواجه در شرح اشارات اینگونه مثال زده «الممکن محتاج الی العله التامه». «ممکن» امر بدیهی نیست و نیازمند به تعریف است و گفته می شود «ممکن مایتساوی نسبته الی الوجود و العدم» پس اگر نیازمند به تعریف است بدیهی نیست. هکذا علت تامه بدیهی نیست. علت تامه یعنی «ما یترکب من الفاعل و الغایه و الماده و الصوره».

خود احتیاج هم نیاز به توضیح دارد. پس تمام مفردات قضیه هم احتیاج به بیان دارد. اگر تمام این ها روشن شود تصدیق این مطلب که ممکن، متکی به علت تامه است احتیاج به بیان ندارد. لذا می بینید بعضی معتقدند که ممکن احتیاج به علت ندارد از متکلمینِ خیلی بزرگ معتقدند که اگر ممکنی ازلی باشد احتیاج به علت ندارد. این متکلّم به درستی تشخیص نداده که مراد از ممکن چیست؟ اینقدر کلمه ممکن، غیر ضروری و نظری است که بعضی از متکلمین در آن گیر کردند لذا در قسمت نظری که تصورات می باشد اگر اشکال برطرف شود کسی اختلاف در تصدیق ندارد و همه تصدیق می کنند.

«ظنیه مبادی الخطابه»

قسم دوم از مقدمات، مقدمه ظنی است یعنی مقدمه ای که تصدیق جازم به آن تعلق نگرفته بلکه تصدیق راجح به آن تعلق گرفته. اینچنین مقدمه ای ظنی است و مبادی برای خطابه است.

«وهمیه مبادی المغالطه»

وهمیه دو معنا دارد:

۱ ــ قضیه ای که وهم آن را ادراک کرده و وظیفه وهم است که آن را ادراک کند.

۲ ــ قضیه ای که وهم آن را ادراک کرده و وظیفه عقل است که آن را ادراک کند.

مثلاـ گفته می شود «کل مثلث فزوایاه الداخلیه مساو لقائمتین» یعنی سه زاویه داخلی مثلث برابر با دو قائمه است. این قضیه، قضیه وهمی است و وهم آن را ادراک کرده اما چون امر محسوس است وظیفه وهم است که آن را ادراک کند. در چنین قضایایی که ساخته شده تا وهم آنها را ادراک کند که مراد قضایای محسوسه است وهم به حق می رسد و اشتباه نمی کند. تمام ریاضیات به کمک وهم انجام می شود و همه آن از قدیم تا الان درست است و هیچکدام تغییر نکرده.

سوال: اگر ریاضیات جزء علوم عقلی و حقیقی است چگونه جزء علوم وهمی می شود؟

جواب: وهم تمام اینها را درک می کند عقل هم از وهم می گیرد. چون در هندسه احتیاج به شکل و تصویر است اگر کسی توانست آن قاعده کلی هندسی را بدون شکل درک کند در واقع می توان گفت که عقلش درک کرده است اما ابتدا با شکل، آن قانون درک می شود و شکل که بر روی کاغذ کشیده می شود چون جزئی است وهم آن را می یابد و حکم را بر روی این شکل می برد بعداً عقل همین حکم را توسعه می دهد و در هر شکلی که از این قبیل است جاری می کند یعنی وهم است که ابتدا وارد بیانات هندسی می شود و عقل را کمک می کند تا آن کلی را درک کند. بنابراین ریاضیات حاصلِ ادراکِ وهم هستند اگر چه عقل حکم می کند.

نکته: نباید گفت همه قضایای وهمی باطل است باید بررسی کرد که از چه نوع وهمی است این وهمی که بیان شد باطل نیست. اما گاهی از اوقات وهم در حوزه عقل دخالت می کند یعنی چیزی که باید عقل ادراک کند و وظیفه عقل است که ادراک کند وهم فضولی می کند و وارد می شود و ادراک می کند و حکم می دهد. مثلا می گوییم «الموجود اما محسوس و اما مجرد» وهم وارد می شود و می گوید آنچه که من ببینم موجود است و اگر نبینم موجودنیست. لذا حکم می کند که «الموجود لابد من ان یکون محسوسا او مرئیا او امثال ذلک» و می گوید مجرد نداریم. کسانی که انکار مجرد می کنند از عقل خودشان استفاده نمی کنند بلکه از وهم استفاده می کنند. پس قضایای وهمیه بر دو قسم می شوند:

۱ ـ احکامی که وهم در محسوسات می کند. این قضایای وهمیه، صحیح اند.

۲ ـ احکامی که وهم در معقولات می کند. این قضایای وهمیه باطل اند. مقدمه ی مغالطه، قضایای وهمیه از سنخ دوم است نه از سنخ اول. یعنی وهمیه هایی که ادراکشان به عهده عقل بوده و وهم فضولی کرده چنین وهمیه هایی مقدمه برای مغالطه می شوند اما وهمیه هایی که صحیح اند حتی ممکن است مقدمه برهان قرار بگیرند.

«تسلّمیّه مبادی الجدل»

بعضی مقدمات هستند که مسلّم اند و به عنوانِ مسلّم بودن در قیاس اخذ می شوند. قیاسی که از این مسلمات استفاده می کند جدل نامیده می شود. چه مسلماتِ عند الخصم باشد یا مسلمات عند الخصم و القائس «کسی که قیاس را اقامه می کند» باشد. یا نزد همه مسلم باشد و جزء مشهورات باشد یعنی در عین مسلم بودن مشهور هم باشد.

ص: ۷

نکته: ممکن است یک شیء هم قطعی باشد هم مسلّم باشد و هم مشهور باشد. به اعتبار مشهور بودنش در خطابه می آید و به اعتبار مسلّم بودنش در جدل می آید و به اعتبار قطعی بودنش در برهان می آید. لذا این مقدمه به هر حیثی در یکی از این قیاس ها بکار برده می شود.

«و تخییلیه مبادی الشعر»

آخرین قسم، قسم تخییلی است. به مقدمه ای گفته می شود که خالی از تصدیق است بلکه دارای تخیّل است یعنی خیال را تحریک می کند و انسان به آن تصدیق ندارد مثلا فرض کنید غذایی می خورد و می داند این غذا چیست؟ شخصی می خواهد او را از خوردن غذا منع کند این غذا را تشبیه به یک امر بدی می کند. تخیل این شخص حکم می کند که این غذا را نخورد ولی تصدیق ندارد و می داند این تشبیه، تشبیه باطلی است.

نوعا شعر در جنگ ها خوانده می شود و این تحریک ها در جنگ انجام می شود. افراد، تصدیق ندارد ولی می بینید یکدفعه عقل و همه چیز را کنار می زند و بدون اسلحه و زره به لشکر حمله می کند این در وقتی است که تخییل قوی می شود.

نکته: تخییلیه را بالمجاز می توان تصدیقیه شمرد و الا تخییل، مورد تصدیق نیست. مبادی تصدیقیه، قضیه هستند و شان قضیه این است که مورد تصدیق قرار بگیرد اما گاهی از اوقات، قضیه مورد تصدیق قرار نمی گیرد و فقط خیال را تحریک می کند و همان شان تصدیق را دارد و چون شان تصدیق را دارد جزء اقسام مبادی تصدیقیه به حساب می آید. اگر چه مقسم، مبادی تصدیقیه «یعنی قضایا» بود و این قضیه ای که تخییلی است چون به صورت قضیه است شان تصدیق را دارد و چون شان تصدیق را دارد می توان از اقسام مبادی تصدیقیه قرار داد ولو بالفعل مشتمل بر تصدیق نیست و فقط مشتمل بر تخییل است. به اعتبار شانیتی که دارد تصدیقی قرار داده می شود. چون این قضیه قابل صدق و کذب است لذا تصدیقی می شود ولو در اینجا تصدیقش منظور نیست و تحریکش برای خیال منظور است.

ص: ۸

در وهمیه تصدیق است ولی تصدیقی است که مطابق با واقع نیست.

نکته: «یاء» در لفظ «تصدیقی» یاء نسبت است یعنی منسوب به تصدیق است و گفته می شود قضیه، تصدیقی است نه اینکه ما نسبت به آن تصدیق داریم. وقتی قضیه، تخیلی باشد یعنی ما نسبت به آن تصدیق نداریم. قضیه تخیلی به معنای این نیست که آن قضیه، تصدیقی نیست بلکه تصدیقی است اما تصدیق برای ما حاصل نیست.

«قسمه اخری لها»

از اینجا تقسیم سومی برای مبادی تصدیقیه بیان می کند. تقیسم اول، تقسم ثنائی بود یعنی به دو قسم تقسیم شد و تقسیم دوم تقسم خماسی بود یعنی به ۵ قسم تقسیم شد حال تقسیم سوم تقسم ثلاثی است یعنی به ۳ قسم تقسیم می شود.

قضایایی هستند که بدیهی اند و قابل انکار نیستند به آنها علوم متعارفه گفته می شود این قضایا وقتی به متعلّم القاء می شود او انکار نمی کند و قضیه را می پذیرد چون بدیهی است. مثلا بین دو نقطه می توان یک خط مستقیم کشید یا بر یک نقطه از خط می توان یک عمود فرود آورد. این امور وقتی گفته شود نیاز به دلیل ندارد مگر اینکه مطلب را تصور نکرده باشید و الا اگر تصور کنید در تصدیقش احتیاج به دلیل نیست و سوال هم نمی کنید به این قضایا، علوم متعارفه گفته می شود.

اما بعضی قضایا هستند که بدیهی نیستند و باید بر آنها استدلال شود و به صورت استدلال نشده بر مخاطب القاء می شود به عبارت دیگر قضیه ای که کسبی است ولی بدون کسب القاء می شود چنین قضیه ای دو حالت دارد یا مخاطب، انکار می کند یا انکار نمی کند و می گوید این مطلب را قبول می کنم به خاطر حسن ظنی که دارد و منتظر می ماند تا دلیلش بعداً آورده شود آن قضیه که با انکار همراه است به آن، مصادره گفته می شود و آن قضیه که با قبول و انتظارِ دلیل همراه است به آن اصل موضوع گفته می شود.

ص: ۹

تقسیم سوم برای مبادی تصدیقیه/ بیان تقسیم در مبادی تصدیقیه/ مقدمه ۹۳/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم سوم برای مبادی تصدیقیه/ بیان تقسیم در مبادی تصدیقیه/ مقدمه/

«قسمه اخری لها: و هی قولنا: ثم مباد هی بینات بدیهیات لا تقبل الانکار تلقی علی المتعلم» (۱) [۱]

بحث در تقسیم تصدیقیه بود. دو تقسیم گذشت در این جلسه وارد تقسیم سوم می شود.

تقسیم اول: مبادی تصدیقیه به دو قسم تقسیم شد:

۱ _ عامه

۲ _ خاصه.

تقسیم دوم: مبادی تصدیقیه به ۵ قسم تقسیم شد:

۱ _ علمی

۲ _ ظنی

۳ _ وهمی

۴ _ تسلّمی

۵ _ تخییلی.

تقسیم سوم: مبادی تصدیقیه به سه قسم تقسیم می شود:

۱ _ بینات یا علوم متعارفه

۲ _ مصادرات

۳ _ اصول موضوعه

قضایایی که بر مخاطب القا می شود یکی از دو حالت را دارد:

حالت اول: یا قضیه ای بدیهی است که احتیاج به اثبات ندارد همانطور که متکلم به آن قضیه عالم هست مخاطب هم به آن

قضـیه عالم است وقتی متکلم آن قضـیه را به مخاطب القا می کنـد دلیل نمی خواهـد. این قضایا را «علم متعارف» می گوینـد و اگر جمع بسته شود «علوم متعارفه» می گویند.

حالت دوم: یا قضـیه ای نظری است که احتیاج به دلیل دارنـد ممکن است متکلم دلیل آن را دیـده باشد و این قضـیه را با دلیل پذیرفته باشد اما مخاطب هنوز آن دلیل را ندیده وقتی این قضـیه بر مخاطب القاء شود و دلیلی آورده نشود این حالت نسبت به مخاطب دو صورت پیدا می کند:

۱- [۱] شرح منظومه، ج۱، نشر ناب، ج۱، ص۸۸، س۱۵.

صورت اول: مخاطب، انکار می کند ولو انکارش را ظاهر نکند اما در دلش آن آرامشـی که باید وجود داشته باشد وجود نمی گیرد. در این صورت به این قضیه، «مصادره» گفته می شود.

صورت دوم: مخاطب در درونش آرامش پیـدا می کند و می گوید گوینده یا نویسـنده، کسـی است که مخاطب به آن اعتماد دارد و می دانـد که گوینـده در جای خودش دلیل این قضـیه را بیان خواهـد کرد به این جهت اعتماد بر گوینده می کند و این قضیه را از او می پذیرد. در این صورت به این قضیه، «اصل موضوعی» گفته می شود.

نکته: درباره «مصادره» دو اصطلاح وجود دارد.

اصـطلاح اول: همین است که گفته شـد. یعنی قضـیه ای نظری است که باید با اسـتدلال همراه شود ولی بدون دلیل بر مخاطب القاء می شود و مخاطب، حالت انکار دارد و دلش نسبت به این قضیه آرام نیست.

اصـطلاح دوم: این اصطلاح دوم در باب مغالطه گفته می شود که یک نوع مغالطه کردن است. این اصطلاح دوم را به دو بیان می گوییم.

بیان اول: دلیل مشـتمل بر مـدعا باشـد یعنی مـدعا در دلیل اخذ شود و جزئی از دلیل قرار بگیرد. در چنین حالتی گفته می شود مصادره بر مطلوب شد. یعنی مطلوب که باید نتیجه باشد و در پِیِ قیاس بیاید در صدر و درون قیاس قرار گرفته.

بیـان دوم: مصـادره این است که قیـاس مرکب شود از کمتر از آنچه که بایـد مرکب شود. زیرا قیاس بایـد مرکب از صـغری و کبری شود وقتی نتیجه در داخل قیاس می آید یا صـغری حذف می شود و نتیجه در آن قرار می گیرد یا کبری حذف می شود و نتیجه در آن قرار می گیرد. در این صورت قیاس، مرکب می شود اما نه از آن چیزی که باید مرکب می شد. زیرا قیاس فقط از صغری یا فقط از کبری تشکیل شده است.

سوال: کسی ادعایی می کند و پشت سر ادعایش فقط صغری یا کبری را می آورد آیا به این مصادره گفته می شود؟

جواب: این، مصادره نیست بلکه حذف کردن مقدمه است نه از بین بردن مقدمه. در مصادره اصلا مقدمه نمی آید و نتیجه به جای مقدمه قرار می گیرد. در این موارد، صغری آورده می شود اما چون کبری روشن است به ذهن مخاطب واگذار می شود نه اینکه از بین برود. به اینچنین قیاسی، قیاس مضمر می گویند که کبری ذکر نشده است و در تقدیر است.

نکته: مصادره طبق اصطلاح اول، وصف قضیه قرار می گیرد اما مصادره طبق اصطلاح دوم وصف قیاس قرار می گیرد.

سوال: ثمره تقسیم دوم واضح بود که در صناعات خمس بکار می رود اما تقسیم اول و سوم چه ثمره ای دارد؟

جواب: در تقسیم اول، مبادی را خاص و عام کردیم. خاصِ آن، در علم مخصوص بکار می رود و در علم دیگر بکار نمی رود. و عامِ آن، در علوم مختلف بکار می رود. وقتی اقسام، دارای ثمره باشند خود تقسیم هم دارای ثمره می شود. اما فایده در تقسیم سوم این است که در تقسیم سوم می خواهد وارد علوم عقلی بشود و باید از طرف مخاطب، مواخذه نشود.

ممکن است متکلم قضیه ای القاء کند و اگر مخاطب او را مواخذه کرده جواب بدهد که از علوم متعارفه است. در اینصورت مخاطب قانع می شود. و اگر برای مخاطب معلوم نشده به خاطر این است که خودش نفهمیده. و همینطور اگر متکلم مطلبی را بدون دلیل بگوید مخاطب می گوید دلیل آن را بیاور وقتی متکلم جواب دهد که این مساله اصل موضوعی است مخاطب دیگر بدنبال دلیل نمی رود چون دلیل آن در جای خودش می آید.

ص: ۱۲

در کتب ریاضی که ملاحظه می کنید در ابتدا که می خواهند وارد بحث شوند مطالبی را به عنوان علوم متعارفه می آورند و می گویند این مطالب در کلمات ما مورد استفاده قرار می گیرد. و در وقتی که از این مطالب صحبت می شود دلیل مطالبه نکنید زیرا امور متعارفه اند و نیاز به دلیل ندارند. بعضی از مطالب را هم به عنوان اصل موضوع می آورند و می گویند این مطالب بعدا بیان می شود. بنابراین این تقسیم به اصول موضوعه و مصادرات و علوم متعارفه برای این است که مخاطب دلیل مطالبه نکند. اگر غیر از این سه مورد بود دلیل مطالبه می شود و گوینده موظف است که دلیل اقامه کند.

توضیح عبارت

«قسمه اخری لها»

ضمیر «لها» به «مبادی تصدیقیه» بر می گردد.

«وهی قولنا: ثمّ مباد هی بینات بدیهیات»

گاهی «ثم» آورده می شود تا اقسام را از یکدیگر جدا کند و گاهی «ثم» آورده می شود تا تقسیم ها را از یکدیگر جدا کند. در اینجا برای جدا کردن تقسیم آمده است یعنی قبل از «ثم» یک تقسیم است بعد از «ثم» تقسیم دیگری است.

مبادی تصدیقیه، تقسیم می شود به مبادی که بینات و مصادرات و اصول موضوعات است.

نکته: در شرح های مزجی رایج است که لفظ «ای» آورده نمی شود و لذا گفته نشده «بینات ای بدیهیات». به خصوص در جایی که لفظ «ای» تکرار می شود. در تفاسیر مزجی هر کلمه ای که می آورد اگر بخواهد آن را تفسیر کند لفظ «ای» آورده می شود. اگر در هر کلمه ای لفظ «ای» بکار رود در یک صفحه، چندین مرتبه لفظ «ای» می آید و عبارت را از حالت زیبایی در می آورد. لذا در آن تفاسیر نوعا لفظ «ای» نمی آید. اما در مواردی که متکلم احتمال می دهد که مخاطب متوجه نشود این عبارت، تفسیر است لفظ «ای» آورده می شود. در اینجا هم همینطور است.

ص: ۱۳

«لا تقبل الانکار»

چون بـدیهی است قابل انکار نیست که بحث شود آیا مخاطب با انکار این را تلقی می کنـد یا با اعتماد، آن را تلقی می کنـد؟ اما قسم بعدی که بدیهی نیست را به این دو قسم تقسیم می کند.

«تلقی علی المتعلم»

مبادی بینه قابل انکار نیست و بدون استدلال بر متعلم القاء می شود.

«فهی علوم متعارفات»

اسم این مبادی، علوم متعارفات است.

«فـاء» در «فهی» برای تفریع است. فـاء تفریع نشان می دهـد که ماقبل، علت برای مابعـد است در حالی که در اینجا علت بودن، دیـده نمی شود. یعنی نمی توان گفت «چون بیّن است پس علوم متعارف است». زیرا اینطور نیست که چون بیّن است پس باید علم متعارف باشد لذا مصـنف بدنبالش لفظ «ای مسمیات» را می آورد یعنی چون بینات است، به علوم متعارفه نامیده می شود. علوم متعارفه به معنای علوم رایجه و علوم عرفی گفته می شود و احتیاج به بیان نیست و نزد همه حاصل است.

«ای مسمیات بها فی الاصطلاح»

در اصطلاح، قضایای بدیهیه را علوم متعارفه می نامیم.

نکته: می توان بیّن بودن را دلیل بر متعارف بودن قرار داد و گفت چون بیّن است نزد همه متعارف و شـناخته شـده است و لـذا همه به آن اعتراف می کنند.

«و ان تلقی علیه مع النکره ای الانکار و العناد»

ضمیر «تلقی» به «مبادی تصدیقیه» بر می گردد که قضیه است.

ص: ۱۴

اگر قضـیه یا مبادی تصـدیقیه بر متعلّم القاء شود در حالی که همراه با انکار است اما چه کسـی انکار می کنـد؟ القاء کننده که متکلم است انکار ندارد. شخصی که قضیه در نزدش القاء می شود «که همان مخاطب است» انکار دارد.

«مع النکره»: یعنی انکار مخاطب

«و العناد»: به معنای این است که در مقابل این قضـیه، عناد می ورزد و نمی خواهد قضـیه را بپذیرد زیرا دلیل هنوز بر او عرضـه نشده است به عبارت دیگر اعتراف و اعتماد به گوینده ندارد.

«مصادرات سَمِّ ذی المبادی»

کلمه «ذی»، اسم اشـاره است یعنی این مبادی را مصادرات بنام. این اسم اشاره، مـذکر نیست تا حالت نصبی آن به صورت «ذا» شود بلکه مونث است مثل «هذه»

نکته: می توان یک مقدمه را برای شخصـی، مصادره گرفت و برای شـخص دیگر اصول موضوعه گرفت. بستگی به حالت آن شخصـی دارد که این قضـیه به او القاء می شود. در کتاب شـفا، ابن سـینا عبارت «فلیسلم هذا» را زیاد بکار می برد که به معنای این است «این مطلب را قبول کن». این کـار برای این است که مصـادره درست نشود بلکه اصـل موضوع درست شود که بعـداً بیان شود. معلوم می شود که این قضـیه هم قابلیت دارد که مصادره شود و هـم قابلیت دارد که اصل موضوع شود ولی ابن سـینا از ما توقع دارد که آن را به عنوان اصل موضوع بپذیریم چون می گوید من به قول خودم وفا می کنم و اسـتدلالش را بعدا می آورم. بله ممکن است کسـی اعتمـاد نداشـته باشـد و بگویـد حـافظه گوینـده خیلی قوی نیست و وقتی به محل بحث این قضـیه رسـید اسـتدلال نمی آورد. در اینصورت یک حالت انکار برای مخاطب پیش می آید و همین قضـیه که برای شـخص دیگری اصل موضوع بود برای این شـخص مصادره می شود. پس مصادره، قضـیه ی جدای از اصل موضوع نیست. این مطلب بسـتگی به حـالت مخاطب دارد یک مخاطب ممکن است خوش باور باشـد و زود اعتماد کنـد لـذا این قضـیه برای او اصل موضوع می شود و یک مخاطب دیگر، به زودی قبول نمی کند و مثلا به متکلم اعتماد زیادی ندارد در اینصورت مصادره می شود.

ص: ۱۵

نوعا به امید اینکه خوانندگان این قضایا را بپذیرند و مخالفت و عناد نداشته باشند در ابتدا تعبیر به اصول موضوعه می کنند با اینکه ممکن است همین اصول موضوعه که در ابتدای کتاب نوشته شده برای بعضی از خواننده ها، مصادره باشد ولی اینها به امید اینکه همه آنها را به عنوان اصل موضوعی قبول کنند تعبیر به اصول موضوعه کردند.

«باشتراک الاسم بینها و بین احدی المغالطات»

این مبادی را مصادرات بنام با اشتراک اسم «یعنی اشتراک لفظی» بین این مصادره ای که در اینجا مطرح می شود و بین یکی از مغالطات «یعنی مصادره ای که در باب مغالطه مطرح می شود که عبارت بود از اینکه مدعا در دلیل اخذ شود و مطلوب در قیاس آورده شود و از قیاس، کم گذاشتن».

«و ان اخذتها مسلمات ممن یلقیها علیک مع نظریتها کانت هی الاصول موضوعات»

اگر این مبادی را بدون انکار و عناد، مسلم گرفتید از جانب کسی که بر شما این مبادی را القاء می کند. با اینکه این مبادی نظری بودند و احتیاج به استدلال داشتند اسم این اصل موضوع شمرده می شود.

«قد یثبَت فی موضعها»

این عبارت، صفت برای «اصل موضوع» است. یعنی اصل موضوع عبارت است از قضیه ای که در موضع خودش اثبات می شود.

نکته: وجه تسمیه بینات به علوم متعارفه بیان شد به اینکه بین همه شناخته شده اند. و مورد اعتراف می باشند. اما مصادرات را چرا مصادره می گویند؟ وجه تسمیه مصادره در مغالطه را بیان کردیم که آنچه که باید در پی دلیل بیاید که نتیجه است در صدر دلیل قرار گرفته است اما وجه نامگذاری مصادره در مورد بحث این است که این مطلب در صدر علم ذکر می شود «در وسط علم مورد استدلال قرار می گیرد و از مصادره بودن بیرون می آید» و شخص آن را با انکار، قبول می کند تا بعداً دلیلش بیاید. مانند اصل موضوع می باشد که دلیلش بعدا می آید ولی اصل موضوع همراه با انکار نیست. وجه نامگذاری اصل موضوع این است که در اول علم، وضع می شود تا بعداً اثبات شود. لذا در عباراتی که ابن سینا در کتاب خود می آورد می گوید «و لیسلّم هذا و لیوضع وضعا حتی یثبت» یعنی این مطلب را قبول کن و در اینجا قرار بده تا بعدا در جای خودش ثابت شود. پس اصل موضوع به همان معنای لغوی خودش است یعنی قانونی که الان وضع شده تا بعداً اثبات شود یعنی گفته می شود «این قضیه را در اینجا بِنِه و قرار بده تا بعداً اثبات شود».

سوال: بعضی افراد مساله ای را بیان می کنند و می گویند دلیل آن بعدا می آید ولی وقتی به بحث آینده می رسند تعبیر به این می کنند که بحث آن گذشت.

جواب: در این صورت، مصادره می شود و خواننده، این اصول موضوعه را مصادره می گیرد یعنی با انکار همراه می شود.

«و هذان القسمان من المبادی بالقیاس الی العلم المبنی علیهما و من المسائل بالقیاس الی علم آخر»

اصل موضوع و مصادره احتیاج به اثبات دارند اما علوم متعارفه احتیاج به اثبات ندارند. علوم متعارفه، مساله ی هیچ علمی نیستند چون در ذهن همه هست.

مساله، عبارت است از قضیه ای که به صورت سوال یا بدون تقدیر گرفتن سوال، در علم مطرح می شود و بعداً استدلال آورده می شود و اثبات می گردد.

مساله به معنای قضیه ای است که موضوعش، یا موضوع علم است و محمولش از عوارض می باشد یا موضوعش از مصادیق موضوع علم است و محمولش از عوارض است. یعنی موضوع مساله یا باید مساوی با موضوع علم باشد مثلا گفته می شود «الوجود بدیهی» یا «الوجود اصیل» که موضوع مساله، «وجود» است و موضوع علم هم که کل فلسفه است «وجود» می باشد. اما گاهی ممکن است مصداق باشد مثلا گفته می شود «الممکن محتاج الی العله». موضوع این قضیه «ممکن» است که مصداقی از «موجود» است که موضوع علم می باشد.

مصنف می فرماید این اصل موضوع و مصادره که باید اثبات شوند مبادی برای بعض علوم و مسائل برای بعض علوم هستند یعنی در آن علمی که مطرح می شود به عنوان مساله مطرح می شود و اثبات می گردد اما در یک علمی به عنوان مبدأ تصدیقی مورد استفاده قرار می گیرد.

ص: ۱۷

در علم طبیعی گفته می شود این مطلب را قبول کن تا در جای خودش ثابت شود یعنی در علم طبیعی این قضیه به عنوان مبدأ تصدیقی بکار می رود اما در فلسفه به عنوان مساله به کار می آید پس این مصادرات و اصول موضوعه در آن علمی که مورد استفاده قرار می گیرند به عنوان مبدأ به حساب می آیند و مصادره یا اصل موضوع نامیده می شوند اما در آن علمی که مطرح می شوند و بنا است که آن را اثبات کنند به عنوان مساله حساب می شوند. البته ممکن است در یک علم هم مبدأ و هم مساله شود به اینصورت که در یک باب به عنوان مبدأ استعمال شود و در یک باب دیگر که همین بحث مطرح می شود به عنوان مساله مطرح می شود لزومی ندارد. که مبدأ و مساله حتما در دو علم مطرح شوند بلکه می توانند در دو باب از یک علم مطرح شوند. پس مصادرات و اصول موضوعه در عین اینکه مبدأ برای علمی یا بابی هستند مساله برای علم دیگر یا باب دیگر هستند.

نکته: این مباحث در ابتدای کفایه الاصول هست و مرحوم اصفهانی در نهایه الدرایه خوب و سخت بحث کرده است.

ترجمه: و این دو قسم «یعنی اصول موضوعه و مصادرات که نظری اند و باید با استدلال تبیین شوند» از مبادی هستند نسبت به علمی که بر این دو قسم مبتنی است و از این دو قسم استفاده می کند و همین دو قسم از مسائل هستند به قیاس به علم دیگری که درباره این دو قسم بحث می کند و این دو را اثبات می کند.

ص: ۱۸

«کوجود الحرکه و تجزی المقدار فی الالهی الاعلم من المسائل و فی غیره من المبادی کما مر»

وجود حرکت در الهی اعم یعنی فلسفه الهی، از مسائل است و تجزی مقدار در فلسفه الهی از مسائل است و در غیر الهی اعم از مبادی است.

توضیح مثال اول: در علم طبیعی از حرکت استفاده می شود مثلا گفته می شود «الحرکه موجوده» که یک مبدأ تصدیقی است و مطالبی بر این مبدأ مبتنی می شود و نتایجی گرفته می شود اما همین «الحرکه موجوده» که یک قضیه است در فلسفه عام، مساله است و در آنجا بیان می شود و اثبات می گردد. عالم طبیعی که از آن استفاده می کند آن را مبدأ می بیند عالم الهی که آن را اثبات می کند به عنوان مساله می آورد.

توضیح مثال دوم: مقدار را می توان تجزیه کرد اگر مقدارِ متصل باشد تبدیل به اجزاء ریزتر می شود و مقدار منفصل «یعنی عدد» را هم می توان تبدیل به عددهای ریزتری کرد. خاصیت مقدار این است که تجزیه بپذیرد. این، مطلبی است که در فلسفه اثبات می شود اما در علم هندسه از آن استفاده می شود پس در علم هندسه از مبادی می شود و در علم فلسفه از مسائل می شود.

نکته: مصنف یک مثال برای طبیعی و یک مثال برای ریاضی زد که هر دو مساله فلسفی هستند.

«و قد تکون مقدمه واحده اصلا موضوعا عند شخص و مصادره عند اخر»

ص: ۱۹

یـک مقـدمه ممکن است نزد مخاطبی اصـل موضوع باشـد این مخـاطب، مخـاطبی است که به این مقـدمه اعـتراف دارد و نزد مخاطبی دیگر مصادره است این مخاطب، مخاطبی است که انکار می کند.

۱ _ بیان کلام بعضـی که گفتند اسم عین مسما است ۲ _ هر حکمی که برای وجـود عینی است برای وجود لفظی هم هست/ وجود ذهنی و لفظی و کتبی اگر به صورت «ما به ینظر» لحاظ شوند مرآت وجود عینی اند/ بیان وجودات متعدد برای یک شیء/ سباحه فی بعض مباحث الالفاظ/ مباحث الالفاظ/ شرح منظومه. ۹۳/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ بیان کلام بعضی که گفتند اسم عین مسما است ۲ _ هر حکمی که برای وجود عینی است برای وجود لفظی هم هست/ وجود ذهنی و لفظی و کتبی اگر به صورت «ما به ینظر» لحاظ شونـد مرآت وجود عینی انـد/ بیان وجودات متعـدد برای یک شیء/ سباحه فی بعض مباحث الالفاظ/ مباحث الالفاظ/ شرح منظومه.

«و لهذا قیل الاسم هو المسمی بوجه» (۱) [۱]

بیان شـد وجودات متعددی برای یک شـیء وجود دارد یک شـیء، وجود عینی، ذهنی، لفظی و کتبی دارد سـپس بیان شد که سه تـا از این وجودات، مرآت برای وجود عینی گرفته می شود البته می توان آنها را هم مسـتقلا لحاظ کرد بـدون اینکه مرآت قرار داده شونـد. اگر آنها به صورت «ما فیه یُنظر» لحاظ شوند یعنی مسـتقلا به آنها نظر شود مرآت نیسـتند بلکه وجودهایی در عرض وجود عینی هسـتند امـا اگر آنها به صورت «ما به یُنظر» لحاظ شونـد و به توسط آنها به وجود عینی نظر شود آنها مرآت می شونـد و در طول وجود عینی هسـتند بلکه بیان شد که خود وجود عینی می شوند. چون نشان دهنده وجود عینی اند پس به وجهی «که نشان دهنده و مشیرند» خود وجود عینی می شوند.

ص: ۲۰

۱- [۱] شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، نشر ناب، ج۱، ص۸۸، س۱۵.

ما وجود لفظی و وجود کتبی را مرآت وجود عینی قرار می دهیم اگر وجود لفظی، اسم گرفته شد وجود عینی، مسـما می شود وجـود لفظی، عین وجود خـارجی می شود. مراد از اینکه «عین وجود خـارجی می شود» این است که آن را نشـان می دهـد به همین مناسـبت است که بعضـی گفتنـد اسم عین مسـما است بوجهٍ «یعنی به وجهی که مشـیر است نه به وجهی که لفـظ است و تلفـظ می شود». چون اشـاره به وجود عینی می کنـد پس بایـد بـا وجود عینی یکی باشـد یا به تعبیر خود مصـنف وجود عینی، ظهـورش شـیء است و وجود لفظی، ظهورِ دیگرِ همـان شـیء است همه، ظهور برای یـک شـیء انـد ولی ظهور هـای متفـاوت هستند.

سوال: آیا وجود کتبی مرآتِ وجود لفظی است و وجود لفظی، مرآت برای وجود ذهنی است و وجود ذهنی مرآت برای وجود عینی است یا هر سه در عرض هم می توانند مرآت برای وجودعینی باشند؟

جواب: هر دو صورت صحیح است. می توان هر سه را در عرض یکدیگر مرآت برای وجود عینی گرفت. یعنی وجود کتبی، وجود عینی را نشان می دهد بدون اینکه وجود لفظی و ذهنی واسطه قرار داده شود.

وجود لفظی و ذهنی هم همینطور هستند که بدون وساطت دیگری می توانند وجود عینی را نشان دهند لذا هر سه در عرضِ هم می توانند آیت برای وجود عینی و ظهور دیگر برای وجود عینی باشند. البته می توان وجود کتبی را علامت و مشیر به وجود لفظی قرار داد و وجود لفظی را علامت و مشیر به وجود ذهنی قرار داد و وجود ذهنی را علامت و مشیر به وجود عینی قرار داد. اینطور نیست که مرآت بود اینها منحصر باشد به اینکه در عرض هم یا در طول هم باشند. بالاخره مرآت هستند حال یا با واسطه مرآت برای وجود عینی هستند یا بی واسطه مرآت برای وجود عینی هستند.

ص: ۲۱

نکته: بنابر نظر مشاء هر شیئی وجود مادی و وجود عقلی دارد. وجود مثالی را مشاء قبول ندارد. وجود مثالی را با وجود نفسی یکی می گیرد و می گوید وجود مثالی نداریم. اگر چه نفس فلک و نفس انسان را قائل است ولی یک عالَم برای نفوس قائل نیست بلکه می گوید وجود یا مادی است یا عقلی است و یک وجود دیگر هم هست که عقلیِ وابسته به ماده است که از آن تعبیر به نفس می کند ولی وجود مثالی را قبول ندارد اما غیر مشاء «مثل شیخ اشراق و مرحوم صدرا ـ یعنی حکمت متعالیه ـ» اینچنین نیستند بلکه برای همه موجودات قائلند که هم وجود مثالی دارند هم وجود طبیعی دارند هم وجود عقلی دارند. البته در وجود مثالی، مثال نزولی و مثال صعودی گفتند یعنی دو نوع مثال قائلند و مشاء هر دو نوع را منکر است. مثال نزولی به معنای این است که وقتی موجودات می خواهند خلق شوند بالاخره وجود علمی عند الله دارند و از آنجا تنزل می کنند وقتی تنزل می کنند وجود علمی، وجود مثالی می شود سپس پایین می آید تا وجود مادی می شود. پس در مثال نزولی، وقتی فیض نازل می شود تا شیئی ساخته شود باید از عالم مثال عبور کند. کسانی که قائل به عالم مثال هستند می گویند فیض باید از عالم مثال عبور کند تا به ما برسد بنابراین باید عالم مثال نزولی داشته باشیم.

اما مثال صعودی یعنی بعد از اینکه نفس ما از بدن مفارقت کرد وارد عالمی می شود که آن عالم نه مجرد است نه مادی است بلکه متوسط بینهما و برزخ بینهما است. در اصطلاحِ شریعت به آن عالم، برزخ گفته می شود وقتی ما می میریم وارد عالم برزخ می شویم که عالم برزخ همان مثال صعودی است و با مثال صعودی فرقی ندارد. فقط در شرع از آن تعبیر به «برزخ» می شود و در فلسفه از آن تعبیر به «مثال صعودی» می شود. مشاء، برزخ را هم قبول ندارد و می گوید به محض اینکه انسان یمیرد قیامت او بر پا می شود و وارد عالم آخرت می شود نه برزخ. ولی حکمت متعالیه و اشراق، عالم برزخ را قبول دارند. اما حرفهای شیخ اشراق روشن نیست که مثال صعودی را مطرح می کند یا مثال نزولی را مطرح می کند به نظر می رسد که شیخ اشراق، مثال نزولی را بعد از مرگ هم مطرح می کند و برای بعد از مرگ که شریعت، عالم برزخ قائل است آن را توضیح نمی دهد بلکه یک برزخ دیگر قائل است ولی مرحوم صدرا همان برزخی را که شریعت فرموده بیان می کند. البته درباره مثال نزولی مرحوم صدرا با اینکه آن را قبول دارد ولی خیلی کم حرف زده است شاید در کلّ کتاب اسفار یکی یا دو مورد پیدا کنید که به صورت اشاره به مثال نزولی اشاره می کند و این جزء عجایب است اما در کتاب اسرار الآیات تصریح به مثال نزولی می کند.

ص: ۲۲

سوال: تا اینجا ۴ وجود برای اشیاء بیان شد اما آیا همه اشیاء که وجود عینی دارند این ۴ وجود را دارند یا نه؟

جواب: موجودات مادی این ۴ وجود را دارند چون همانطور که اشاره شد هر موجودی مادی، رقیقه ی یک موجود بالاتر است که آن موجود بالاـتر، موجود مثالی است. دوباره موجود مثالی، رقیقه برای موجود بالاـتر یعنی عقلی است. پس این موجودی که طبیعی است موجود مثالی و موجود عقلی دارد. اما موجود عقلی مثال حضرت جبرئیل علیه السلام چگونه است؟ آیا موجود مثالی و موجود مادی دارد یا ندارد؟ در جواب می گویند حضرت جبرئیل علیه السلام با اینکه وجود عقلی دارد تنزل می کند و گاهی وجود مثالی پیدا می کند که اگر وجود مثالی پیدا کرد افراد معمولی او را نمی بینند ولی پیامبر او را می بیند. گاهی وجود مادی پیدا می کند که افراد معمولی هم او را می بینند. حضرت جبرئیل علیه السلام به صورت دهیه کلبی که جوانی از قبیله بنی کلاب بوده دیده شده. اصحاب پیامبر او را دیدند چون تا وجود مادی، تنزل کرد. اما اگر تا وجود نفسی تنزل کند دیده نمی شود چون نفس را نمی توان دید ولی چون در قوه خیال پیامبر ظهور کرد پیامبر او را در قوه خیالش دید اما در قوه خیال دیگران نیامد و در عالم ماده هم نیامده لذا دیده نشد. ولی در یک وقتی تنزل کرد و تنزلش اینقدر زیاد بود که به درجه مادی رسید و همه اصحاب او را دیدند. پس امکان دارد که یک موجود عقلی، وجودهای بعدی را هم داشته باشد ولی این، به دلخواه خودش است که باید تنزل کند. اما ما که وجود مادی داریم به دلخواه خودمان نیست. قهراً وجود مثالی و وجود عقلی را داریم چه بخواهیم یا نخواهیم اما موجود عقلی اگر بخواهد، تنزل می کند و پایین می آید و وجودهای بعدی را هم پیدا می کند.

نکته: وجود عقلی که در ذهن شما هست تنزل می کند و در خیال شما می رود و تخیل می کنید. ممکن است در اینجا آن را متوقف کنید و ممکن هم هست تنزل داده شود و به وجود مادی بیاید به اینکه در کتابت نوشته شود یا به لفظ می آید لذا حضرت جبرئیل علیه السلام هم می توانند تا عالم ماده بیاید. پس وجود عقلی قدرت دارد تا پایین ترین مرتبه تنزل کنند و آخرین مرتبه تنزل، عالم طبیعت است لذا تا عالم طبیعت می توانند تنزل کنند.

نکته مربوط به بحث های گذشته: مرحوم سبزواری، مسائل را تفسیر به محمولات کرد نه قضایا، در حالی که مسائل به معنای قضایا است چرا ایشان به معنای محمولات گرفت. بعضی اینچنین گفتند که چون مرحوم سبزواری وقتی که اجزاء علوم را سه تا می شمارد می گوید عبارتند از موضوعات، مسائل و مبادی. اگر مسائل را مرکب از موضوع و محمول کند گفته می شود که موضوع، دوبار شمرده شده است که یکبار در «موضوعات» شمرده شده و یکبار هم در ضمن «مسائل» شمرده شده است. چون مرحوم سبزواری می خواست این محذور پیش نیاید وقتی مسائل را مطرح کرد گفت مسائل، همان محمولاتند و اسمی از موضوعات نبرد.

این کلام، حرف بدی نیست ولی نمی توان به طور کامل ملتزم به آن شد بلکه موضوعِ مسائل می تواند همان موضوعی باشد که اولین جزء از آن سه جزء علم قرار داده شده و می توانند مصادیق باشد. در جزء اول که «موضوعات» بود فقط موضوع علم مطرح شده بود و در مسائل اگر موضوع مساله مساوی با موضوع علم باشد جا دارد که گفته شود موضوع علم قبلا گفته شده است اما اگر موضوع مساله از مصادیق موضوع علم باشد قبلا گفته نشده است. زیرا قبلا عام گفته شده و خاص ها و مصادیق بیان نشده لذا تکرار لازم نمی آید.

ص: ۲۴

توجه کنید در هیچ علمی موضوعاتِ مسائل در خارج از مسائل به عنوان یک جزءِ مستقل مطرح نمی شود. موضوع علم به عنوان یک جزء مستقل مطرح می شود اما موضوعات مسائل در خود مسائل مطرح می شود و جزء جدایی به نام موضوعات مسائل نیست لذا اگر در مسائل، موضوعاتی را که مصادیق موضوع علم هستند آورده شود. تکرار نمی شود بله اگر خود موضوع علم آورده شود تکرار می شود. در بعض مسائل، موضوع علم با موضوع مساله یکی می شود وقتی گفته می شود «الوجود اصیل» وجود، موضوع علم فلسفه است ولی موضوع این مساله هم شده است. اما وقتی گفته می شود «الجوهر کذا» جوهر، موضوع علم نیست بلکه مصداقی از موضوع علم «یعنی موجود» است در بحثی که درباره موضوع علم بود جوهر مطرح نشده بود تا اگر در مساله علم آورده شود تکرار لازم بیاید.

آن کلامی که بعضی محشین در اینجا گفتند «مرحوم سبزواری مسائل را به معنای محمولات گرفته تا تکرار لازم نیاید» به صورت کلی نیست. یعنی اینطور نیست که همه جا تکرار لازم بیاید بلکه در بعضی جاها تکرار هست و در بعضی جاها تکرار نیست. ظاهراً علت اینکه مرحوم سبزواری از «مسائل» تعبیر «محمولات» کرده این نباشد و اگر مرادش این باشد به صورت موجبه کلیه نیست بلکه به صورت موجبه جزئیه است.

صفحه ۹۹ سطر ۴ قوله «و من هنا»

اگر اسم همان مسما است «و به عبارت دیگر وجود لفظی همان وجود عینی است» در صورتی که حکمی بر وجود عینی باشد همان حکم بر وجود لفظی خواهد بود یعنی اگر احترامِ وجود عینی لازم است احترام وجود لفظی هم لازم است اینکه می گویند به اسم «الله» احترام بگذارید و بدون طهارت دست نزنید یا در اسم نبی و ولی گفته می شود احترام قائل شوید به خاطر همین است که این اسم با مسما یکی است و به تعبیر دیگر این اسم مشیر به آن معنا و وجود عینی است و حکایت از وجود عینی است چون وجود عینی احترام دارد وجود لفظی هم احترام دارد. اما مرحوم سبزواری می فرماید اسم تدوینی خداوند ـ تبارک ـ و اسم تکوینی خداوند ـ تبارک ـ هر دو احترام دارند.

توضیح عبارت

«و من هنا یجب احترام اسماء الله التدوینیه فکیف التکوینیه»

«من هنا»: می توان مربوط به «لهذا قیل» کرد در این صورت مراد از آن این می شود: از این جهت که اسم، عین مسما است. می توان مربوط به ما قبل از «لهذا قیل» کرد و در اینصورت مراد از آن این می شود: از این جهت که وجود لفظی ظهور همان وجود عینی است.

ترجمه: از اینجا واجب است که اسما تدوینی خداوند ـ تبارك ـ احترام گذاشته شود تا چه رسد به اسماء تکوینی.

«التدوینیه و التکوینیه» صفت «الله» نیست بلکه صفت «اسماء» است.

«و اسم النبی و الولی و لا تُمَسُّ الا بالطهاره»

«اسم النبی» عطف بر «اسماء الله» است.

هم احترام این اسماء واجب است هم مسّ این اسماء بدون طهارت جایز نیست که این هم نوعی احترام است.

توضیح اسماء تدوینی و تکوینی خداوند ـ تبارك ـ: عرفا معتقدند که خداوند ـ تبارك ـ غیب است هیچ ظهوری برای هیچ قوه ادراکی ندارد. هیچ قوه ادراکی نمی تواند خداوند ـ تبارك ـ را درك کند ما چیزی را می توانیم درك کنیم که آن چیز در مقابل قوه ادراکی ما ظهوری داشته باشد اگر در مقابل قوه ادراکی ما ظهوری نداشته باشد درك نمی کنیم ولو خودش ذاتا در بالاترین مرتبه ظهور باشد ولی وقتی در قوه ادراکی ظهور پیدا نکند درك نمی شود مثلا خورشید بسیار ظاهر است اما در چشم ما ظهور نمی کند. شعاع خورشید درك می شود چون شعاعش در چشم ما ظهور دارد اما قرص خورشید درك نمی شود و اگر به آن نگاه شود چشم را می سوزاند. پس در مقابل قوه ادراکی ما ظهور ندارد اما نه به خاطر اینکه خودش ظهور ندارد بلکه به خاطر اینکه قوه ادراکی ما تحمل ندارد. بالاخره هر چیزی که بتواند در مقابل قوه ادراکی ما ظاهر شود قوه ادراکی می تواند آن را درك کند. قوه ادراکی گاهی حس ظاهر است و گاهی حس باطن است و گاهی هم عقل است. خورشید را با خیال و عقل می توان درك کرد ولی با چشم نمی توان درك کرد چون در نزد چشم ظهور ندارد اما نزد خیال و عقل ظهور دارد. خداوند ـ تبارك ـ نور معنوی محض است و در واقع ظهور مطلق است ولی هیچ قوه ادراکی «چه حس ظاهری باشد چه حس باطنی و خیال باشد چه عقل باشد، چه عقل ما باشد چه عقل عقول عالیه باشد» در حدّی نیست که بتوانند این ظهور را درك کنند. این ظهور، ظهور شدیدی است که همه قوای ادراکی را محو می کند لذا در مقابل همه قوای ادراکی، غیب به حساب می آید. و غیب مطلق هم هست یعنی اینطور نیست که برای موجودی قابل دسترسی باشد و برای موجودی قابل دسترسی نباشد. مثلا عقول برای خودشان قابل دسترسی اند ولی برای ما قابل دسترسی نیستند. اینها غیب نسبی اند یعنی نسبت به ما غیب هستند اما نسبت به خودشان غیب نیستند. اما خداوند ـ تبارك ـ غیب مطلق است یعنی نسبت به همه موجودات غیب است مثلا عالم مثال برای ما غیب است ولی برای عالم عقل، غیب نیست. عالم عقل که بالاتر از عالم مثال است مثال را مشاهده می کند. این را غیب نسبی می گویند.

غیبت مطلق اگر ظهور پیدا نکند هیچ موجودی را درک نمی کند. ظهورش به این است که تنزل کند و رقیق شود و از آن غلظت در بیاید. خورشید تا وقتی که نور غلیظش که در قرصش موجود می باشد را دارد هیچ چشمی آن را درک نمی کند اما وقتی رقیق می شود و به صورت شعاع تنزل می کند همه آن را می بینند. تازه قسمت های عالیِ شعاع هم دیده نمی شود بلکه قسمت های دانیِ شعاع دیده می شود.

پس تنزل باعث ظهور خداوند ــ تبارک ــ می شود، غیب وقتی از مرتبه عالی تنزل می کند رقیق می شود و وقتی رقیق شد قوای ادراکی ما می توانند آن را درک کنند. اصطلاحا گفته می شود که نزد فلان قوه ظاهر شد. خداوند ــ تبارک ــ را رقیق شدن و تنزل کردن، ظهور پیدا می کند و ما او را در ظهورات و مظاهرش و «به تعبیر شرعی» در آیاتش می بینیم همه موجودات جهان آیت خداوند ــ تبارک ــ می شوند یعنی خداوند ــ تبارک ــ را به نحوی نشان می دهند چون ظهور خداوند ــ تبارک ــ هستند. حال متکلم می گوید مخلوق خداوند ــ تبارک ــ فعلِ خداوند ــ تبارک ــ است فیلسوف می گوید مخلوق خداوند ــ تبارک ــ صادر از خداوند ــ تبارک ــ است. عارف می گوید مخلوق خداوند ــ تبارک ــ ظهور خداوند ــ تبارک ــ است.

مراد از ظهور، از نظر علم کلام فعل است. ما این ظهور را مشاهده می کنیم و از همین ظهور به ظاهری که خداوند ــ تبارک ــ است پِی می بریم. از آیت به ذو الآیه پِی می بریم.

خداونـد ـ تبارک ـ وقتی ظهور پیـدا می کنـد رقیق می شود و مظاهر درست می شوند و مظاهر همان خلایق و آیات هسـتند. موجوداتی مثـل مـا آیت خداونـد ـ تبـارک ـ هسـتند. آن چیزهایی که از ما حکایت می کنـد هم آیت خداونـد ـ تبارک ـ هسـتند چون هر چه در جهـان هست آیت می باشـد حتی تکلّم و خط نوشـتنِ ما آیت است زیرا همه، ممکن الوجودنـد و همه ممکن الوجودات بایـد به واجب الوجود ختم شونـد پس تمـام کارهـا به واجب الوجود ختم می شود امـا اینکه کارهای شـر ما چگـونه به واجب الوجود ختم می شود در جـای خودش بحث می شود. لـذا ممکن نیست که چیزی در جهـانِ امکـان حاصـل شود و خداوند ـ تبارک ـ در آن دخالت نداشته باشد. در قرآن نسبت به صدور کار خیر از خودش تعبیر به «من الله» می شود اما نسـبت به صـدور کار شـر از خودش تعبیر به «کل من عنـدالله» می شود یعنی شـر و خیر همه از جانب خداونـد ـ تبارک ـ است.

پس برای خداونـد ـ تبـارک ـ آیـات متعـدد است. آیـاتی که وجود خارجی دارنـد، آیاتی که وجود لفظی دارنـد، آیاتی که وجود کتبی دارند همه آنها خداوند ـ تبارک ـ را نشان می دهند ولی بعضـی با یک واسـطه و بعضی با چند واسطه نشان می دهند.

خداونـد ـ تبـارک ـ بـا اسـم معرفی می شـود پس اسم، چـون معرفی کننـده خداونـد ـ تبـارک ـ است آیت می شـود. همه موجودات هم آیت هسـتند پس همه، اسم خداونـد ـ تبارک ـ هسـتند اسـمی که با آن اسم می توان خداونـد ـ تبارک ـ را شناخت. بعضـی از این اسم ها نوشتی انـد و بعضـی تکوینی انـد مثل انسان کامل که خداونـد ـ تبارک ـ را نشان می دهـد و اسـمی از اسـماء خداونـد ـ تبـارک ـ و ظهوری از ظهورات خداونـد ـ تبـارک ـ است. پس اسم تکوینی می شود. آنچه که نوشته می شود اسم تدوینی است. آنچه که در خارج موجود است و آیتی از آیات اِلاه است اسم تکوینی می شود.

ص: ۲۸

به عبـارت دیگر خداونـد ــ تبـارک ــ وقتی ظهور می کنـد بـا اوصافش ظهور می کنـد و در این انسان که ظهور کرده با فلان صفت ظهور کرده است. پیـامبر را اگر ملاحظه کنیـد هم قـدرت خداونـد ــ تبـارک ــ را نشـان می دهـد هم علم خداونـد ــ تبارک ــ را نشان می دهد هم حیات خداوند ــ تبارک ــ را نشان می دهد هم اوصاف دیگر را نشان می دهد. یک آینه تمام نما است. ما هم همینطور هستیم ولی ما یک صـفت داریم که بر بقیه اوصاف غلبه دارد و آن صـفت را نشان می دهیم. صـفت غالبِ ما خداوند ــ تبارک ــ را نشان می دهد. مثلا یک شخصی می بینید که دارای رحم است لذا صفت غالبش رحم است و مظهر رحمـان می شود اما شـخص دیگر دارای غضب و انتقام است لـذا صـفت غالبش انتقال است و مظهر منتقم می شود پس انسانها همه مظهرند اما مظهر صفت غالب هستند اما در پیامبر مظهر تمام صفات است.

«الله» به معنـای اسـمی است که جامع جمیع صـفات است. پیامبر هم انسانی است که جامع جمیع صـفات اِلاه است ولی صـفات رقیـق شـده و امکـانی نه صـفات وجوبی. پس پیـامبر، اسم تکوینی خداونـد ــ تبـارک ــ است اگر به اسم تـدوینی احـترام می گذارید باید به اسم تکوینی هم احترام بگذارید، انسانها موظفند به یکدیگر احترام بگذارند نه به خاطر اینکه این انسان، زید و بکر و عمرو است بلکه به خاطر اینکه همه مخلوق خداوند ــ تبارک ــ هسـتند و همه، ظهور خداوند ــ تبارک ــ هسـتند. شعر سعدی هم به همین مطلب اشاره دارد و بسیار شعر خوبی است که شاهد مثال، مصرع دوم است. سعدی می گوید:

ز جهان خرّم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.

یعنی بایـد به همه عالم احترام بگذاریم و عشق بورزیم چون همه عالم از اوست و فعل اوست. این انسان ممکن است آدم بدی باشـد ولی به لحـاظ اینکه فعـل خداونـد _ تبـارک _ است نمی توان گفت بـد است و الا معنایش این است که به خداونـد _ تبـارک _ اعتراض می کنیم که چرا این فعل را انجام دادی پس به لحاظ اینکه فعل خداونـد _ تبارک _ است بـد نیست بلکه به لحـاظ اعمـالش و اعتقاداتش بـد است. پس همه افعال، افعال تکوینی می شونـد و از این جهت مورد احترام می شونـد نه از جهت فعلش، لـذا به خداونـد _ تبارک _ گفته نمی شود که چرا ابوجهل لعنه الله علیه را ساختی بلکه به ابو جهل لعنه الله علیه گفته می شود که چرا چنین عمل کردی.

عبارتی از شرح صحیفه می خوانیم

«فالاسم وضع لمفهوم کلی یصدق علی اللفظ و علی ما یفهم منه ای المعنی الذهنی و علی المظهر و الموجود الخارجی» (۱) [۲]

اسم در نزد عرفا سه اطلاق دارد:

۱ _ لفظ

۲ _ معنای ذهنی

۳ _ مظهر و موجود خارجی.

سپس شارح روایات ذکر می کند و می گوید در فلان جا، اشاره به معنا دارد و در فلان جا اشاره به موجود خارجی دارد.

ص: ۳۰

۱- [۲] لوامع الانوار العرشیه فی شرح الصحیفه السجادیه، سید محمد باقر موسوی، ج ۱، ص۲۱۵، ط عترت.

عبارت دیگری دارد که به کلّ عرفا نسبت می دهد و می گوید «فکان الاسم عندهم اعم من ان یکون لفظا مسموعا او صوره معقوله او عینا موجوداً خارجیه» (۱) [۳]یعنی اسم را اعم از هر سه می گیرد.

پس اسم تدوینی داریم که نوشته می شود و گفته می شود. اسم تکوینی هم داریم که همان موجود خارجی است. اگر موظف هستیم به اسماء تدوینی الله احترام بگذاریم به اسماء تکوینی هم به طریق اولی باید احترام بگذاریم.

مرحوم سبزواری می فرماید احترام اسماء تدوینی خداوند ـ تبارک ـ واجب است تا چه رسد به اسماء تکوینی که احترامش به طریق اولی واجب است.

پس تمام موجودات به عنوان اینکه فعل خداوند ـ تبارک ـ هستند نه به لحاظ اعمالشان، باید احترام گذاشت اما به لحاظ اعمال، افرادی مثل یزید و ابوجهل لعنه الله علیهما پیدا می شوند که جهنمی هستند و کشتنشان واجب است و بی احترامی به آنها واجب است و تنفر از آنها واجب است اما به لحاظ اینکه خداوند ـ تبارک ـ آنها را خلق کرده بد نیست زیرا خلق خداوند ـ تبارک ـ بد نیست.

این حرفهایی که بیان شد به این صورت خلاصه به اینصورت می شود که در هر موجودی دو وجه است:

۱ ـ وجه یلی الرب.

۲ ـ وجه یلی الخلق.

آنچه که باید احترام شود «وجه یلی الرب» است و به «وجه یلی الخلق» کاری نداریم.

ص: ۳۱

۱- [۳] لوامع الانوار العرشیه فی شرح الصحیفه السجادیه، سید محمد باقر موسوی، ج ۱، ص۲۱۳، ط عترت.

«عالِم» منطقی در لفظ به وجه مطلق «بدون مقید شدن به لغتی» بحث می کند/ ســباحه فی بعض مباحث الالفاظ/ مباحث الالفاظ/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: «عالِم» منطقی در لفظ به وجه مطلق «بدون مقید شدن به لغتی» بحث می کند/ سباحه فی بعض مباحث الالفاظ/ مباحث الالفاظ/ شرح منظومه.

«فلازم للفیلسوف المنطقی ان ینظر اللفظ بوجه مطلق» (۱) [۱]

باید اشاره ای به بحث دیروز شود. به نظر می رسد که بحث دیروز به جای اینکه مطلب را روشن کند مطلب را مبهم کرد. درباره اسماء تکوینی توضیح داده شد و توضیح خوبی هم بود ولی به جای اینکه مطلب را روشن کند مبهم تر کرد.

بیان شد که تمام موجودات، آیات خداوند ــ تبارک ــ هستند و خداوند ــ تبارک ــ را نشان می دهند چون همه، فعل اند و فعل، آیتِ فاعل و دلیل بر فاعل است بنابراین همه موجودات مظهر خداوند ــ تبارک ــ می شوند. اسم هم نوعی مظهر است پس همه اسم اند ولی اسم های تکوینی هستند. سپس اشاره شد که فعل خداوند ــ تبارک ــ به عنوان اینکه فعل خداوند ــ تبارک ــ است قابل احترام است اما اگر اعمالِ این فعل ملاحظه شود گاهی ممکن است مورد احترام باشد اگر اعمالش خوب باشد و گاهی ممکن است مورد احترام نباشد اگر اعمالش بد باشد. بعضی از انسان ها اعمالشان طوری است که نه تنها قابل احترام نیستند بلکه حتی مورد لعنت هم قرار می گیرند و چه بسا اگر امکانش باشد کشته بشوند یعنی حتی وجودشان برای جامعه مضرّ به حساب آید. آنها به عنوان اینکه فعل خداوند ــ تبارک ــ هستند مورد توجه قرار می گیرند و الا به عنوان اینکه عملی انجام می دهند که ناشایست است مورد احترام نیستند.

ص: ۳۲

۱- [۱] شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، نشر ناب، ج۱، ص۹۹، س۶.

سوال این است که اسماء تکوینی خداوند ــ تبارک ــ در عبارت مرحوم سبزواری بر چه چیز حمل می شود. مرحوم سبزواری می فرماید باید به اسماء تکوینی احترام گذاشت. اگر به اسماء تدوینی احترام گذاشتی به طریق اولی به اسماء تکوینی باید احترام گذاشت. اگر گفته شودکه اسماء تکوینی، همه موجودات به لحاظ فعل بودن می باشد یعنی حیثیت فعل بودن ذکر شود، ممکن است که این مطلب در خیلی جاها رعایت نشود یا خَلط شود. مثلامی خواهیم به فلان کس که آدم بدی است احترام بگذاریم به عنوان اینکه فعل خداوند ــ تبارک ــ است در اینصورت یا در ذهن خودمان یا در برداشتی که شخص دارد ممکن است بگوید این احترام به خاطر اَعمال است و در نتیجه احترامِ بی جایی می شود. کلام مرحوم سبزواری که اسماء تکوینی را مطرح کرده حتما باید حمل بر ابنیاء و اولیا شود یعنی مرادش از اسماء تکوینی همه موجودات نیست چون همه موجودات، حیثیات مختلف دارند. به حیثیتی مورد احترام اند و به حیثیتی مورد احترام نیستند. اما اگر گفته شود مراد انبیاء و اولیا می باشد، به تمام حیثیات مورد احترام اند و مراد مرحوم سبزواری هم همان ها است. آنها، هم به حیثیتی که فعل اند مورد

احترام انـد و هم به حیثیت اعمـال و رفتـار و اعتقاداتشـان مورد احترام انـد. از طرفی دریغ داریم که موجوداتی را که پَست اند مظاهر اسـماء الهی حساب کنیم اگر چه آنها مظاهر اسـماء هستند. آن موجودات را آیات می بینیم ولی نه آیاتی که با توجه به آنها به خداوند ــ تبارک ــ برسیم. شاید توجه به آنها حتی ما را از خداوند ــ تبارک ــ منصرف کند به خاطر آلودگی هایی که دارنـد. امـا آنکه مظهر خداونـد ــ تبارک ــ است و می توانـد ما را به خداونـد ــ تبارک ــ برسانـد و کاملا او را نشان می دهد همان انبیاء و اولیاء هسـتند پس مراد از اسماء تکوینی در اینجا، اولیاء و انبیاء است یعنی اگر کسی به نبیّ بی احترامی کند به مظهر اسم الهی یـا اسمِ تکوینی خداونـد ــ تبـارک ــ بی احـترامی کرده است. مراد مرحوم سبزواری بقیه موجودات «غیر از انبیـاء و اولیاء» نیست زیرا بقیه موجودات را بایـد به حیث فعل احترام گـذاشت و این حیثیت، حیثیتی است که شایـد به ذهن هر کسی نیاید. مثلا اگر به آدم بدرفتار بخواهد احترام بگذارد شاید به ذهن او نیاید که این آدم بدرفتار فعل خداوند ــ تبارک ــ است. بر فرض هم که به ذهن او بیایـد این آدم بـدرفتار فعل خداونـد ــ تبارک ــ است ولی آن آدم بـد رفتار که مورد احترام واقع می شود برداشـتش این است که چون من خودم، خودم هسـتم احترام می گـذارد نه اینکه چون فعل خداونـد ــ تبارک ــ هسـتم و این احـترام مـا مضـرّ است و تـا جـایی که می شود نبایـد به آنهـا احـترام گـذاشت. پس اینکه گفته می شود به اسـماء تکوینی احترام بگذارید فقط مرادش انبیاء و اولیاء هستند.

ص: ۳۳

سوال: فرعون آدم مجرمی بوده، اگر لفظی که مربوط به یک موجودِ مهم است باید اهمیت داده شود لفظِ مربوط به یک موجودِ ناشایست هم باید ناشایست دیده شود یعنی اگر موجودی خودش قابل احترام نبود اسمش هم قابل احترام نیست.

جواب: ظاهراً همینطور است. گاهی «فرعون» به صورت مطلق نوشته می شود مثلا کسی که تاریخ می نویسد مرادش از فرعون، سلاطین مصر است و کاری به شخص خاصی ندارد مثلا در مورد ایران تعبیر به شاه ایران می کند «که مراد از شاه، اداره کننده کشور است» و کاری به شخص ندارد این گونه حرف زدن چون کلّی است نه توهین بردار است نه احترام بردار است اما اگر بخواهد اسم فرعونِ خاص را بنویسد یا به زبان بیاورید می توان با بی احترامی اسمش را به زبان آورد و می توان به صورت کاریکاتور نوشت چون این اسم، نماینده آن شخصِ خاص است. هیچ وقت حق نداریم اسم فرعونِ خاص را با احترام ببریم این، در واقع احترام گذاشتن به اسم نیست بلکه احترام گذاشتن به مسما است که برای ما اجازه داده نمی شود.

سوال: سنگ در شریعت نجس است آیا لفظ سگ هم نجس است؟

جواب: حکم کردن یک امر اعتباری است باید دید که این حکم در کجا رفته و شارع در کجا اعتبار کرده. شارع اگر نجاست را روی اسم و لفظ هم می برد گفته می شد که لفظ سگ هم نجس است ولی شارع، این موجود را اعتبار کرده نه اینکه اسمِ این موجود را اعتبار کرده باشد. چون شارع حکم اعتباری کرده باید در همان جایی که حکم رفته منحصر شود. خود لفظ هیچ باری ندارد نه می توان گفت نجس است و نه می توان گفت پاک است. لفظ کلب در قرآن آمده اگر نجس باشد باید آن را شست چون قرآن را نمی توان نجس کرد. پس معلوم می شود که در اینجا لفظ، کاره ای نیست و این حکمی که در اینجا می شود اعتباری است و تکوینی نیست اگر به تکوین نگاه کنید سگ نجس نیست بلکه یکی از موجودات است که اتفاقا مطیع خداوند ـ تبارک ـ است و بسیار صفات پسندیده دارد اما اگر به لحاظ تشریعی نگاه کنید یک حکم اعتباری به نام نجاست بر او آمده که به لفظش سرایت نمی کند.

بحث امروز: قبلاً بیان کردیم عبارت «فلازم للفیلسوف...» متعلق «اذ» است که در دو بیت قبل آمده بود. چون در وجوداتِ امور، رابطه است و برای اشیاء چند وجود حاصل است یکی وجود لفظی است و چون رابطه بین وجود لفظی و معنا حاصل است پس لفظ با معنا مرتبط است و قهراً منطقی که باید در معنا بحث کند جا دارد که در مرتبطِ با معنا که لفظ است هم بحث کند. به این جهت منطقی در منطق وارد بحث در لفظ می شود. ولی منطقی موظف است که بحثش را در لفظ، مطلق قرار دهد و مقیّد به لغتی دون لغت نکند بلکه طوری بحث کند که این بحثش و قواعدی که در مورد لفظ گفته می شود در تمام زبان ها اجرا شود مثلاً بحث کند که چه جمله ای تام است و چه جمله ای ناقص است. این بحث اختصاص به عربی ندارد. در هر زبانی جمله تام و جمله ناقص وجود دارد. و همینطور بحث کند که دلالت لفظ می تواند مطابقی باشد و می تواند تضمّنی باشد و می تواند التزامی باشد. نحوه ای دلالت ها اختصاص به عربی ندارد و در همه زبان ها هست.

اینکه مثلا بگوید فاعل، مرفوع است و مفعول، منصوب است بحث در لفظ است ولی بحث در لفظ خاص است لذا در منطق از آن، بحث نمی شود زیرا یک بحث ادبیات و نحوی است. یا اینکه این کلمه باید به این صورت ترکیب شود و ساخته شود بحث صرفی است نه منطقی.

ص: ۳۵

توضیح عبارت

«فلازم للفیلسوف المنطقی ان ینظر اللفظ بوجه مطلق»

ترجمه: «چون رابطه بین لفظ و معنا است لـذا» لازم است فیلسوف منطقی را که نظر در لفظ کنـد اما نظرش به وجه مطلق باشـد «یعنی مقیّـد به لغتی نباشد یعنی طوری بحث کند که این بحثش در تمام لغت ها اجرا شود مثل بحث در دلالات و بحث در تام بودن و ناقص بودن».

«للفیلسوف المنطقی»: یعنی فیلسوفی که می خواهـد منطق بنویسـد و مباحث منطقی مطرح کنـد. قید «المنطقی» احترازی نیسـت بلکه می خواهـد بیان کنـد کسـی که در صـدد منطقی بودن است بایـد مباحث الفاظ را هم مطرح کند چه بخواهد بنویسد چه بخواهـد بخوانـد چه بخواهد برای دیگران بگوید. کسـی که بخواهد منطق را بنویسد باید فیلسوف باشد اما فیلسوف به چه معنا است؟ در گذشته فیلسوف اطلاق می شد بر کسی که علوم حقیقیه از جمله منطق را داشته باشد مراد از فیلسوف، کسی که علم الهی می دانـد نیست. بلکه بر کسـی که دانشـمند است و با علوم حقیقی سـر و کار دارد فیلسوف گفته می شود. به پزشک هم حکیم به معنای مطلق گفته می شود نه حکیم به معنای کسـی که علم الهی بلـد باشد. منطق هم در همین علوم است و فیلسوف منطقی یعنی عالمِ منطقی که فیلسوف است.

صفحه ۱۰۱ سطر ۱ قوله «قال الشیخ الرئیس فی الاشارات»

کلامی از ابن سینا نقل می شود که در اشارات گفته و نظرش همین بوده که می خواسته بیان کند منطقی باید از الفاظ، بهرمند باشد و بحث الفاظ را هم مطرح کند.

ص: ۳۶

اینچنین بیان کرده که بین لفظ و معنا علاقه ای است البته علاقه بین لفظ و معنا، علاقه وضعی است نه طبیعی اما بین لفظ و معنا علاقه است به همین جهت است که وقتی لفظ شنیده می شود به معنا پِی برده می شود. اگر این علاقه و ارتباط نبود این پِی بردن امکان نداشت.

البته اگر واضعِ لغت را خداوند ــ تبارک ــ بدانیم رابطه بین الفاظ و معانی، رابطه طبیعی می شود «و قرار دادی نیست» که ما از آن آگاه نیستیم در این صورت برای ما قرار داد می شود یعنی گفته می شود این لفظ بر این معنا دلالت می کند. باید به ما تفهیم کنند که این لفظ بر این معنا دلالت می کند ما نمی توانیم خود بخود بفهمیم که این لفظ مناسب این معنا هست یا نه؟ کسانی که آن طرف قضیه را می بینند می توانند ببینند بین این لفظ و این معنا رابطه است و رابطه را هم رابطه طبیعی ببینند اما برای ما این رابطه مکشوف نیست و باید با قرار داد به این مساله برسیم یعنی لغت می گوید این لفظ برای این معنا است. اگر لغت به ما نگوید ما نمی توانیم رابطه را کشف کنیم ولو رابطه هست.

پس جا دارد که گفته شود این رابطه، رابطه وضعی است چون نزد ما وضعی است زیرا ما باید عالِم به قرار داد بشویم تا بتوان گفت این لفظ برای این معنا است. این رابطه ها دقیق است لذا وقتی در علوم غریبه می رویم تاثیر الفاظ دیده می شود. این نشان می دهد که لفظ برای معنا، صرفاً قرار دادی نیست بلکه آثار طبیعی هم در آن هست.

ص: ۳۷

]نکته: اینکه لغات جدید وضع می شود فکر نکنید که ما وضع می کنیم بلکه به ذهن ما خطور داده می شود و القا می گردد یعنی شخص، فکر می کند و مقدماتش را فراهم می کند و یکدفعه به ذهنش می آید.[

پس بین لفظ و معنا علاقه لفظی است و همین علاقه نشان می دهد که لفظ برای این معنا است و این معنا هم برای این لفظ است. سپس مرحوم خواجه در شرح کلام ابن سینا این نکته را تذکر می دهد که حالات لفظ در حالات معنا اثر می کند. خود ابن سینا این مطلق را می گوید ولی مثال نمی زند. گاهی لفظِ مفرد آورده می شود و گاهی مرکب آورده می شود مفرد بودن و ترکیب بودن، حالت برای لفظ هستند و در معنا اثر می گذارند. از این قویتر هم گفته شده که در بعضی لغت ها چنان مناسبت بین لفظ و معنا رعایت می شود که حروفِ انتخاب شده در یک لفظ با آن معنای اراده شده مناسبت دارد مثلا «قسم» و «قصم» که هر دو به معنای «شکستن» است. وقتی استخوان می شکند هر دو لفظ به کار می رود اما توجه می کنید که حرف «سین» شُل تلفظ می شود و حرف «صاد» با غلظت تلفظ می شود لذا «قسم» که با «سین» نوشته می شود حکایت از شکستن استخوان می کند به اینکه تَرَک بر دارد و «قصم» که با «صاد» نوشته می شود حکایت از شکستنِ استخوانی می کند که از هم جدا شود. همانطور که «سین» و «صاد» یکی شُل و یکی غلیظ است آن معنا هم یکی، شکستنی است که ظاهر نشود و یکی، شکستنی است که ظاهر شود. یعنی تا این حدّ، مناسبت بین لفظ و معنا است. چون اینگونه است لذا ابن سینا می گوید «منطقی باید جانب لفظ را هم رعایت کند» و سعی کند که در الفاظ هم بحث کند و سعی کند لفظی را انتخاب کند که مناسبت با آن معنای منظور داشته باشد حتی اگر بخواهد اصطلاحی از اصطلاحات منطق را تعریف کند باید لفظی بیاورد که این اصطلاح را کاملا نشان دهد. پس لفظ و معنا به هم مرتبط اند و به خاطر این ارتباط، منطقی باید در لفظ هم بحث کند زیرا بحثِ در معنا می کند و بحث در معنا متوقف بر بحث در لفظ است.

ص: ۳۸

توضیح عبارت

«قال الشیخ الرئیس فی الاشارات (۱) [۲]: و لا بین اللفظ و المعنی علاقه ما»

«ما» نکره است و به معنای علاقه معین است هر چه که می خواهـد باشد. یکبار گفته می شود «علاقه مّا» اما یکبار «علاقه معین» گفته می شود «علاقه مّـا» نکره ای است که معیّن می شود ولی تعیینش بر سبیـل بـدلیت است. «انسـان مّا» به معنای انسان کلی نیست بلکه یک انسان معیّن مراد است که می تواند این انسان یا آن انسان باشد که تعیینش بر سبیل بدلیت است.

شیـخ الرئیس در اشارات فرموده چون بین لفظ و معنا علاقه ای وجود دارد لازم می باشـد منطقی که در معنا بحث کند در لفظ هم بحث کند.

لفظ «لان» مثل «لمّا» می ماند و عبارت «فلذلک یلزم المنطقی» که بعداً می آید مانند جواب برای «لمّا» است.

«و ربما اثّرت احوال فی اللفظ فی احوال فی المعنی»

این عبارت، تایید و شاهدی برای وجود علاقه بین لفظ و معنا است.

ترجمه: احوالی که در لفظ حاصل انـد در احوالی که در معنا حاصل اند اثر می گذارند «عبارت _ فی اللفظ _ و _ فی المعنی _ متعلق به _ حاصل _ گرفته شد و عبارت _ فی احوال _ متعلق به _ اثرت _ گرفته شد».

«فلذلک یلزم المنطقی ایضا ان یراعی جانب اللفظ المطلق من حیث ذلک غیر مقید بلغه قوم دون قوم»

ص: ۳۹

۱- [۲] شرح الاشارات و التنبیهات، خواجه نصیر الدین طوسی، ج۱، ص۲۱، نشر بلاغت.

«فلذلک»: چون اینگونه است که بین لفظ و معنا علاقه ای است.

«ایضـا» یعنی منطقی را لازم است همانطور که جانب معنا را رعایت می کنـد و بحث مربوط به معنا را مطرح می کنـد همچنین لازم است که بحث مربوط به لفظ را هم رعایت کنـد و مطرح کنـد. پس مراد از «ایضا» این است «همانطور که در معنا بحث می کند لازم است در لفظ هم بحث کند».

ترجمه: چون اینگونه است که بین لفظ و معنا علاقه ای است منطقی را لازم است که جانب لفظِ مطلق را رعایت کنـد به خاطر وجود این علاقه.

«من حیث ذلـک»: این عبارت تعلیل برای «یراعی» است و «حیث» تعلیلیه است. «غیر مقیـد» تفسیر «المطلق» است. معنای عبارت به این صورت می شود که منطقی بایـد جـانب لفـظ مطلق را رعـایت کنـد به خـاطر وجود این رابطه و علاقه. اما این لفظ باید مطلق باشد و مراد از مطلق این است که مقیَّد به لغت قومی دون قوم نباشد.

نکته: دقت کنیـد که ابن سـینا بیان نمی کنـد که کلام را به صورت عربی ننویسد «بسـیاری از کتابهای منطقی به صورت عربی نوشته شـده است» بلکه بیان می کنـد که آن مطالبی را که مخصوص زبان عرب است در منطق نیاورید. در بحث رساله وجود مرحوم حکیم زنوزی گفته در عربی «هو» و «کان» رابطه است و غالبا حـذف می شود و در فارسـی لفظ «است» رابطه است. اما بعـدا عـذر خواهی می کرد و می گفت ما نبایـد بحث یک زبان خاص کنیم اینکه به این صورت بحث می شود بحث از رابطه ای است که در زبان عربی یا فارسی است. سپس می گفت ما به خاطر روشن کردن مطلب، این بحث را به عنوان مثال بیان می کنیم و الا بحث رابطه یک بحث کلی است و اختصاص به عربی ندارد.

ص: ۴۰

چرا در منطق که مربوط به معانی است از الفاظ بحث می شود/ ســباحه فی مباحث الالفاظ/ مباحث الالفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چرا در منطق که مربوط به معـانی است از الفـاظ بحث می شود/ سـباحه فی مبـاحث الالفـاظ/ مبـاحث الالفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

«و قال المحقق الطوسی و الحکیم القدوسی فی منطق شرح الاشارات» (۱) [۱]

بحث در این بود که چرا در منطق که مربوط به معـانی است از الفـاظ بحث می شود. جواب این بود که الفـاظ با معانی مرتبط انـد و اگر بخواهید درباره معانی بحث کنید ناچار هستید درباره الفاظ هم بحث کنید ولی بحثی که درباره الفاظ می شود باید به وجه مطلق باشد یعنی اینطور نباشد که لفظِ مخصوص به عرب یا لفظ مخصوص فارسی یا زبان دیگر باشد بلکه باید مباحثی که در منطق مطرح می شود مباحثی باشد که در تمام زبان ها وجود داشته باشد و در تمام زبان ها مورد استفاده قرار می گیرد. این مطلب، به وسیله قول ابن سـینا در اشارات تایید شد بعد از قول ابن سـینا، شـرحی که مرحوم خواجه بر این قسـمت فرموده، آورده می شود تا کلام مصـنف بیشتر تایید شود. مرحوم خواجه هم همین حرف را زده و فرموده هر شـیئی از بین ممکنات که در خارج باشد چهار وجود دارد:

۱ ــ وجود خارجی

۲ ــ وجود ذهنی

۳ ــ وجود لفظی

ص: ۴۱

۱- [۱] شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۱۰۱، س۵، نشر ناب.

۴ ــ وجود کتبی.

سپس می فرمایـد چون وجود کتبی و وجود لفظی دلالت بر وجود ذهنی می کنـد و این دلالت به خاطر رابطه ای است که بین آنها موجود است لذا باید با توجه به این رابطه درباره وجود لفظی بحث شود زیرا وجود لفظی مرتبط با وجود ذهنی است و در منطـق دربـاره وجـود ذهنی بحث می شـود پس در وجود لفظی هم بایـد بحث شود. مرحوم خواجه در اینجـا می فرمایـد وجود کتبی دلالت بر وجود لفظی می کنـد و وجود لفظی دلالت بر وجود ذهنی می کنـد و وجود ذهنی دلالت بر وجود خارجی می کند. یعنی دلالتِ این ۴ تا را در پِیِ هم قرار می دهـد. گاهی وسائط حـذف می شونـد و گفته می شود «وجود کتبی دلالت بر وجود عینی می کنـد» در اینجـا دو واسـطه وجود دارد زیرا کتبی دلالت بر لفظی می کنـد و لفظی دلالت بر ذهنی می کنـد که

دلالت کتبی بر لفظی و دلالت لفظی بر ذهنی که واسطه انـد حـذف شدند و گفته شده «وجود کتبی دلالت بر وجود عینی می کند». اگر به این صورت «که واسطه حذف شود» گفته شود صحیح می باشد زیرا گاهی ارتباط قوی است و لذا وسائط حذف می شود بله اگر بخواهید به صورت دقیق حرف بزنید واسطه باید ذکر شود. مرحوم خواجه خواسته به صورت دقیق حرف بزند لـذا واسـطه را ذکر کرده و فرموده وجود کتبی دلالت بر وجود لفظی می کند یعنی انسانها به این صورت قرار گذاشـتند که به این صورت بنویسـند بعضی افراد، تلفظ می کنند و به صورت فارسی می نویسند ولی افرادی که به زبان لاتین تلفظ می کنند و به صورت خط دیگری می نویسـند. و افرادی که به زبان چینی تلفظ می کننـد و به صورت خط دیگری می نویسـند. این، قرار دادی است که به این صورت بسـته شده که این الفاظ با این خطوط نوشـته شود یعنی اگر زبان چینی را فارسی زبانان بخواهند بنویسـند با خط فارسـی می نویسـند و انسانهای چینی اگر بخواهند خط فارسی زبانان را بنویسند با خط چینی که خط خودشان است می نویسـند. یعنی بنـا گذاشـته شـده که تلفـظ، با این عبارت نوشـته شود، کاری به این نـدارد که این تلفظ، در چه لفظی است. پس وجود کتبی دلیل بر وجود لفظی است یعنی لفظ به هر صورت که تلفظ شود با این کتابت خاص بیان می شود. پس کتابت دلیل بر عبارت و تلفظ می شود. پس این عبارت طبق قراردادی که وجود دارد، شـخص به معنا منتقل می شود. این معنا دلالت بر خارج می کنـد. یعنی به طور واقعی به این صورت اتفاق می افتـد که به اینصورت قرارداد بسـته شده که الفاظ به این صورت بر روی کاغـذ نقش داده شود پس این نقشِ کاغـذ، دلیـل بر عبارت و الفاظ گرفته می شود الفاظ هم «طبق قرار داد و رابطه ای که وجـود دارد» هـدایت می کننـد به آنچه در ذهن وجود دارد پس این ذهن دلالـت بر خـارج می کنـد پس کتـابت دلالت بر عبارت «یعنی لفظ» می کنـد و عبارت، دلالت بر ذهن می کنـد و ذهن هم دلالت بر خارج می کنـد. این گونه حرف زدن به صورت دقیق حرف زدن است اما اشـکال ندارد که واسـطه حذف شود و گفته شود «کتابت، دلالت بر عین می کند» و واسـطه ها ندیده گرفته شود. «اگر واسـطه ها حذف شوند اشـتباه است اما اگر ندیده گرفته شوند اشـتباه نیست». مرحوم خواجه در اینجا خواسـته به صورت دقیق حرف بزنـد لـذا واسطه ها را ذکر کرده و فرموده کتابت بر عبارت، و عبارت بر معنای ذهنی دلالـت دارد و این دلالـت به دلالـت وضـعی و قرار دادی است و ذهنی دلالت بر خارجی دارد و این دلالت به دلالت طبیعی و تکوینی است بدون اینکه قرار داد بین افراد دخالت کند.

ص: ۴۲

توضیح عبارت

«و قال المحقق الطوسی و الحکیم القدوسی فی منطق شرح الاشارات» (۱) [۲]

قبلا بیان شده بود که مراد از حکیم، عالِم است. زیرا حکیم دو معنا داشت:

۱ ـ کسی که هر چیزی را در جای خودش قرار دهد. که این، حکمت در مقام عمل بود.

۲ ـ کسی که عالم به خداوند ـ تبارک ـ و اوصاف او و افعالش باشد. این، حکمت در باب علم بود. لفظ «حکیم» که بر خداوند ـ تبارک ـ گفته می شود به هر دو معنا گفته می شود یعنی خداوند ـ تبارک ـ هم حکیم است به این معنا که هر چیزی را در جای خودش قرار می دهد و هم حکیم است به این معنا که عالم به خودش و صفات و افعالش است. ما هم اگر عالم به خداوند ـ تبارک ـ و صفات و افعالش باشیم حکیم می شویم و می دانید که در جهانِ وجود، خارج از این سه چیزی نیست یعنی در جهان وجود یا خداوند ـ تبارک ـ است یا صفاتش است یا افعالش است. زیرا همه موجوداتِ عالَم، افعال خداوند ـ تبارک ـ است حتی افعالی که از انسان ها صادر می شود با واسطه، فعل خداوند ـ تبارک ـ است ولو مباشرتا فعل انسان است. پس حکیم کسی است که به حقایق عالَم، عالِم است ولی به اندازه قدرت و توانائیش عالم است. مرحوم خواجه اینچنین بوده یعنی بحث فلسفی می کرده و در بحث فلسفی، عالِم به خداوند ـ تبارک ـ و اوصاف و افعالش در حدّ توانائی خودش بوده ولی نه اینکه تک تک افعال را عالِم باشد بلکه مثلا به این صورت بوده که بعضی افعالِ خداوند ـ تبارک ـ از سنخ کیف اند و مرحوم خواجه کیف را می شناسد و بعضی افعالِ خداوند ـ تبارک ـ از سنخ کمّ اند و مرحوم خواجه کمّ را می شناسد. بالاخره ماهیات منحصر در ۹ عرض و یک جوهر می شود و همه اینها شناخته می شوند. شخصی که اینها را بشناسد حکیم می باشد.

ص: ۴۳

۱- شرح الاشارات و التنبیهات، خواجه نصیر الدین طوسی، ج۱، ص۲۱.

سپس مرحوم سبزواری «حکیم» را مقید به «قدوسی» می کند. «قدوسی» به دو صورت معنا می شود:

۱ ــ نسبت به قدوس «که خداوند ــ تبارک ــ است» دارد چون تمام علمش به این صورت است که آنچه معلومِ اوست یا خداوند ــ تبارک ــ است یا فعل او است یعنی همه آن مربوط به قدوس است. مثلاـ بعضی فیزیکدان ها وقتی مسائل را رسیدگی می کنند اصلا توجه ندارند که این آیاتی که بررسی می کند آیات خداوند ــ تبارک ــ است بلکه به عنوان یک موجود مستقل درباره آنها بحث می کند. چنین شخصی، قدوسی نامیده نمی شود اما یک انسان، همان مسائل فیزیکی را ملاحظه می کند «مثلاـ درباره انسان و آهن ربا و آینه بحث می کند» به عنوان اینکه آیات الهی اند. به آن انسان، حکیم قدوسی می گویند. مرحوم خواجه هم همینطور است و همه این امور در کلام و فلسفه به عنوان فعل الله بحث می شود پس مرحوم خواجه، حکیم قدوسی می شود یعنی حکیمی که تمام علمش در مورد خداوند ــ تبارک ــ است.

۲ ــ «قدوسی» صفت روحیه مرحوم خواجه باشد یعنی انسانی که مجرد باشد دقیق تر از انسان وابسته به ماده فکر می کند چون تجرد برای علم است و ماده، ظلمت است هر چه که از ماده فاصله گرفته شود و تعلقات مادی کم شود تجرّد قویتر می شود و معلومات بیشتر می شود. مرحوم خواجه از نظر قدس و تقوا در حدّی بوده که از ماده، مجرد شده «نه اینکه ماده را رها کرده باشد بلکه تعلقش از ماده را رها کرده» و حالت تجرد پیدا کرده و توانسته مطالب را آن طور که هست بیابد و مطالب را بهتر از خیلی افراد یافته لذا رایج است که به مرحوم خواجه عقل حادی عشر گفته می شود یعنی به این تجرد رسیده که ۱۰ عقل در جهان وجود دارد و مرحوم خواجه، یازدهمین است. لذا در نوشته ها هر وقت تعبیر به عقل حادی عشر می شود مراد مرحوم خواجه است هر چند این لقب برای ایشان باقی نماند و دیگران بدون مناسبت لقب دکارت قرار دادند. این لقب اصلا مناسب دکارت نبود.

«للشیء وجود فی الاعیان و وجود فی الاذهان و وجود فی العباره و وجود فی الکتابه»

برای شـیء، وجود در اعیان است «که وجود عینی و خارجی می شود» و برای شیء، وجود در اذهان است «که وجود ذهنی می شود» و برای شـیء، وجود در عبارت است که «وجود لفظی می شود» و برای شیء، وجود در کتابت است که «وجود کتبی می شود».

«و الکتابه تدل علی العباره و هی علی المعنی الذهنی دلالتان وضعیتان تختلفان باختلاف الاوضاع»

کتابت به دلالت وضـعی دلالت بر عبارت می کنـد و عبارت هم به دلالت وضـعی دلالت بر معنای ذهنی می کنـد. لـذا مرحوم خواجه هر دو صورت را موصوف به «دلالتـان الوضـعیتان» می کنـد یعنی این دو دلالـت، دو دلالت وضـعی و قرار دادی انـد و شاهـد و علامـت بر قراردادی بودن این است که بـا قرارداد عوض می شونـد «یعنی چون با قرارداد عوض می شونـد معلوم می گردد که اصلشان هم قراردادی است».

«و الذهنی علی الخارجی»

ذهنی دلالـت بر خـارجی می کنـد امـا این دلالـت، دلالـت طـبیعی و تکوینی است و مراد از دلالـت طبیعی این است که اصـلا اختلاف ندارد یعنی اگر وجود ذهنی آب، پیدا شود برای هر صاحب زبانی، دلالت بر آبِ خارجی می کند حال به وسیله «ماء» که لفـظ عربی است این وجود ذهنی در ذهن ایجاد شـد یا به وسـیله «آب» که لفظ فارسـی است ایجاد شـد. برای هر دو «عرب زبان و فارسی زبان» صورت ذهنی آب درست شده و صورت ذهنی آب در هر دو، یک نوع دلالت بر آب خارجی می کند نه اینکه قراردادی باشـد تـا نوع دلالتش فرق کنـد یعنی همانطور که شـخص فارسـی زبان از وجود ذهنی آب، آب را می فهمـد. شخص عرب زبان هم از وجود ذهنی آب، آب را می فهمد.

نکته: الفـاظ برای وجودات خارجی وضع شدنـد «البته بعضـی از آنها برای موجودات ذهنی وضع شـده» مثلا آب برای صورت ذهنی وضع نشـده بلکه برای آبِ خارجی وضع شـده اما سوال این است که آیا دلالت بدون دخالت ذهن ممکن است؟ جواب این است که اصـلا ممکن نیست پس بایـد معنـای این لفـظ در ذهن بیایـد و از آن معنـای ذهنی به موجود خـارجی منتقل شود چون انتقال بدون صورت امکان ندارد و نمی توان از عبارت به سراغ خارج رفت.

«و قال عند قول الشیخ و ربما اثرت احوال فی اللفظ فی احوال فی المعنی بهذه العباره»

بیـان شـد که لفـظ گـاهی مفرد آورده می شود حـالتِ مفردی به آن داده می شود و گاهی مرکب می شود و قضـیه ساخته می شود. معلوم است که این دو فرق می کننـد چون لفـظ، فرق داده شـد معنا هم فرق می کنـد پس احوال لفظ که اِفراد و ترکیب است در معنا تفاوت می کند احوال دیگر هم وجود دارد مثل «قصم» و «قسم» که در یک لفظ «سین» و در دیگری لفظ «صاد» آمـده و لفـظ، متفـاوت می شود معنـا هم متفـاوت می شود این به خـاطر رابطه ای است که بین لفـظ و معنـا است و یک رابطه قراردادی می باشد.

البته بنده «استاد» احتمال دیگری هم دادم که این رابطه، رابطه تکوینی باشد نه قراردادی. توجه کنید که بنده «استاد» عبارت (وَ عَلَّمَ ءَادَمَ الاَسمَآءَ) (۱) [۳]را دلیـل بر اینکه واضع خداونـد ـ تبـارک ـ است نگرفتیم بلکه بیان کردیم واضع الفاظ به احتمال قوی خداوند ـ تبارک ـ است بعضـی ها گفتند مراد از «اسماء» همان الفاظ است ولی نگفتیم این تفسیر، تفسیر صحیحی است بلکه گفتیم بعضـی اینگونه گفتند و قول این بعض را می توان تایید گرفت. ممکن است که این قول باطل باشد و خیلی ها این قول را باطـل کردنـد و گفتنـد مراد از «اسـماء»، لغـات نیست چون خداونـد ـ تبـارک ـ اگر لغـات را به ملائکه هم می گفت ملائکه هم یاد می گرفتند. در حالی که این اسماء، امتیاز بین ملائکه و آدم بود پس نمیتواند مراد از اسماء، لغات باشد.

ص: ۴۶

۱- بقره/سوره۲، آیه۳۱.

اینکه گفته شود واضع لغات، خداوند ــ تبارک ــ است به ذهن بنده «استاد» می رسد که تایید شود ولی باید دلیل آورد. چون این کار بر بشر سنگین بود آن هم بشرِ ابتدایی که سواد نداشت و تعلیم و تعلم هم نبود خیلی سخت است که این الفاظ را وضع کرده باشد لذا از این بابت گفتند واضع، خداوند ــ تبارک ــ است.

ترجمه: شیخ فرموده بود احوالی که در لفظ ثابتند در احوالی که ثابت در معنا هستند تاثیر می گذارند یعنی حالت لفظ به حالت معنا سرایت می کند و برای معنا هم حالتی درست می کند.

«الانتقالات الذهنیه قد تکون بالالفاظ ذهنیه»

زیاد پیش می آید که ما حدیث نفس می کنیم. در ذهنمان معانی می آید ولی در ابتدا قبل از اینکه معانی آورده شود الفاظش آورده می شود. یعنی الفاظ آورده می شود و بعداً معنا تصور می شود مثلا در ذهن خودمان می گوییم «آب را ریختم»

این معنا به توسط الفاظ تصور می شود به اینصورت که الفاظ آورده می شود مثلا «آب» آورده می شود و معنای «آب» تصور می شود سپس لفظ «ریختن» آورده می شود و معنای «ریختن» تصور می شود وقتی این دو معنا تصور شد خود ما متوجه به آن کاری که انجام دادیم می شویم یعنی آن خارج را هم به وسیله ذهن خودمان می بینیم ولی اینطور نیست که آن مفهوم ابتدا به ذهن بیاید بلکه الفاظ بر اثر اُنسی که ذهن ما دارد ابتدا در ذهن ما می آید. آن الفاظ ما را به معانی که همان موجودات ذهنی اند هدایت می کند و آن معانی دلالت بر خارج می کند. اما گاهی از اوقات اینطور است که معانی نمی آیند بلکه خود ما با خودمان حرف می زنیم گاهی هم الفاظی به مخاطب القاء می شود به همان نحوی که بیان شد.

ص: ۴۷

در اینجا فرقی نمی کند «چه ما با خودمان حرف بزنیم چه با دیگران حرف بزنیم» از الفاظ کمک گرفته شده و در هر دو حال لفظ، وسیله حضور معنا قرار می گیرد. این به خاطر ارتباط بین لفظ و معنا است. لذا ابن سینا فرموده «ربما اثرت احوال فی اللفظ فی احوال فی المعنی».

ترجمه: «مرحوم خواجه می فرماید» انتقالات ذهنی گاهی به الفاظ ذهنی است «لفظ _ قد _ نشان می دهد که انتقالات ذهنی گاهی به چیز دیگر است مثلا صدایی می آید و فهمیده می شود که در خانه همسایه کاسه ای افتاد و شکست هیچ لفظی هم نیست. افتادن کاسه از دست شخصی به روی زمین و شکستن کاسه به ذهن ما می آید اینها از طریق لفظ نیامدند ولی منتقل به امر خارجی می شویم. مرحوم خواجه بحثش در جایی است که این انتقال با لفظ است نه جایی که بدون لفظ است زیرا می خواهد مناسبت بین لفظ و معنا گفته شود. در جایی که لفظ وجود ندارد معنا ندارد که مناسبت بین لفظ و معنا گفته شود. اما جایی که لفظ وجود دارد معنا دارد که مناسبت بین لفظ و معنا گفته شود لذا در ابتدا مرحوم خواجه این عبارت _ قد تکون بالفاظ ذهنیه _ را می آورد».

«و ذلک لرسوخ العلاقه المذکوره فی الاذهان»

«فی الاذهان» متعلق به «رسوخ» است.

مرحوم خواجه با این عبارت بیان می کند که چرا انتقال ذهنی با الفاظ درست می شود.

ص: ۴۸

ترجمه: و این به خاطر این است که علاقه مذکوره «یعنی علاقه ای که بین لفظ و معنا است» در اذهان رسوخ کرده «و ذهن به این علاقه انس گرفته به طوری که وقتی می خواهد به معنا برسد از لفظ کمک می گیرد».

«فلهذا السبب ربما تأدّت الاحوال الخاصه بالالفاظ، الی توهم امثالها فی المعانی»

«لهذا السبب»: به همین وجود علاقه که اثرش، آن انتقال مذکور است.

ترجمه: به همین سبب، گاهی احوالی که اختصاص به الفاظ دارند منجر می شوند که مثل آن احوال در معانی توهم شود «معنا، معنای بسیط است ولی در آن معنا، آن حالتی که در لفظ بوده را می یابیم».

الفاظ، ترکیب می پذیرند و ما این ترکیب را در معنا هم تصور می کنیم. شاید معنا ترکیب نشده و بسیط باشد و بسیط هم هست اما آن ترکیب، در معنا توهم می شود مثلا فرض کنید «قیام زید» که بسیط است در ذهن ما می آید ولی وقتی گفته شود «زید قائم» از لفظ مرکب استفاده شده یعنی زید و قیام تصور شده و نسبت بینهما هم تصور شده. آن حالت ترکیبی که در لفظ است در ذهن ما هم می آید البته در «قیام زید» هم به همین صورت است ولی ترکیبی که در خبر بود و «یصح السکوت علیها» بود فرق می کند با ترکیبی که در «قیام زید» است. ما این ترکیب ها را هم در ذهن می آوریم یعنی فرق بین «زید قائم» و «قیام زید» را هم می فهمیم. البته در لفظ بین «زید قائم» و «قیام زید» فرق است زیار یکی به صورت مضاف و مضاف الیه است ویکی مبتدی و خبر است و ترکیب این دو درخارج فرق دارد در ذهن ما هم که می آید همین تفاوت فهمیده می شود یعنی تفاوتی که در لفظ بود به ذهن ما هم منتقل می شود. پس حالتی از لفظ به معنا سرایت کرد به خاطر ارتباط محکمی که بین لفظ و معنا است که آن ارتباط در ذهن ما راسخ شده. به این جهت است که حالات مختلفِ لفظ در ذهن ما درک می شود یعنی اختلاف احوال باعث اختلاف معنا می شود.

ص: ۴۹

«و یتغیر المعانی بتغیرها»

ترجمه: معانی هم با تغییر الفاظ، تغییر می کنند. «این مطلب روشن است که وقتی الفاظ تغییر داده شوند معانی هم تغییر می کنند حتی اگر چینشِ الفاظ را تغییر دهید معنا عوض می شود تا چه رسد به اینکه خود الفاظ را تغییر دهید».

«و الاغلاط التی تعرض بسبب الالفاظ مثل ما یکون باشتراک الاسم مثلا انما تسری الی المعانی»

«الاغلاط» مبتدی است و «انما تسری» خبر است.

مراد از «ما» غلط است. «یکون» تامه است.

«باشتراک الاسم مثلا»: مرحوم خواجه «اشتراک اسم» را به عنوان مثال آورد و الا عاملِ غلط ۱۳ تا است که ۷ تا لفظی و ۶ تا معنوی است. از بین ۷ تا لفظی، یکی را که اشتراک است انتخاب کرد.

مرحوم خواجه در ادامه شاهد بهتری می آورد و می فرماید گاهی از اوقات، معنا مشترک است و لفظی شنیده می شود و به غلط می افتیم. لفظی آمده که یکی از معانی مشترکه را اراده کرده ما معنای دیگری می فهمیم و اشتباه می کنیم. پس حالت لفظ که اشتراک است به معنا سرایت کرده و باعث تردید یا اشتباه می شود مثل مغالطاتی که عاملشان اشتراک است. زیرا در اینصورت یا متکلم به غلط می افتد که غالِط می شود یا مخاطب به غلط می افتد که مغالِط می شود. در هر دو صورت یا مغالطه حاصل می شود یا مغالطه را حاصل می کند. اگر این لفظ، مشترک نبود نه متکلم به اشتباه می افتاد نه مخاطب به اشتباه می افتاد.

ص: ۵۰

ترجمه: و اغلاطی که عارض می شوند به سب الفاظ مثل مغالطه یا اغلاطی که به خاطر اشتراک اسم و لفظ تحقق پیدا می کند، این اغلاط سرایت به معانی می کنند.

«لاشتمال الالفاظ الذهنیه ایضا علیها انتهی»

ضمیر «علیها» به «علاقه» بر می گردد.

چون الفاظ ذهنی مثل الفاظ خارجی که شنیده می شوند مشتمل بر آن علاقه هستند لذا حالت این الفاظ به معانی سرایت می کند.

صفحه ۱۰۳ سطر ۴ قوله «و بعد»

برای ذکر الفاظ در منطق، دو بیان شده:

بیان اول: همین بیانی بود که ذکر شد.

بیان دوم: مرحوم سبزواری می فرماید بعد از اینکه نکته حقیقی از بحث از الفاظ ذکر شد به یک دلیل دیگر برای ذکر الفاظ در منطق پرداخته می شود که مشهور به این دلیل اعتنا دارند.

بیان دلیل: ما نمی گوییم بین لفظ و معنا رابطه است بلکه اینطور می گوییم که فیلسوف منطقی اگر بخواهد مطلبی را به مخاطبش افاده کند باید از لفظ استفاده کند و اگر بخواهد مطلبی را از شخص دیگر بگیرد و استفاده کند باز هم باید از لفظ استفاده کند. چه در افاده و چه در استفاده، فیلسوف برای فهماندن مرادش به دیگران یا برای فهماندن مراد دیگران، احتیاج به لفظ دارد لذا باید از الفاظ در منطق بحث کند.

فرق بین بیان اول و بیان دوم: توجه کنید که قبلا گفته نشد به خاطر افاده و استفاده می باشد بلکه گفته شد به خاطر ارتباطی که بین لفظ و معنا است و به خاطر دلالتی که لفظ بر معنا دارد. شخصی که درباره معنا بحث می کند باید در لفظ هم بحث کند اما به نحو مطلق بحث کند. اما در بیان دوم گفته نمی شود به خاطر ارتباط لفظ با معنا باید از لفظ بحث شود بلکه گفته می شود به خاطر افاده و استفاده از لفظ بحث می کند یعنی وقتی می خواهد مطلبی را افاده کند یا استفاده کند احتیاج به لفظ دارد لذا باید در منطق هم از لفظ بحث کند.

توضیح عبارت

«و بعد ذکر النکته الحقیقیه للبحث عن اللفظ اشرنا الی الوجه المشهور»

و بعد از ذکر نکته حقیقیه که برای سبب طرح بحث از لفظ در منطق بیان شد، به آن سببی که مشهور است اشاره کردیم.

«فقلنا: و فی الافاده و الاستفاده یلزم لفظٌ شارحٌ مراده»

ضمیر «مراده» به «فیلسوف منطقی» بر می گردد.

ترجمه: در افاده کردن «یعنی فایده رساندن به مخاطب» و در استفاده بردن از دیگران، لازم است لفظی که این صفت دارد که مراد فیلسوف منطقی را شرح بدهد «لفظی که شارحِ مرادِ فیلسوف منطقی است برای ما لازم است لذا در منطق، بحث الفاظ مطرح شده».

«و ان لا شُغل له بالالفاظ بالذات»

ضمیر «له» به «فیلسوف منطقی» بر می گردد.

ترجمه: ولو مشغولیتی برای فیلسوف به الفاظ نیست بالذات یعنی بدون عروض این جهت «که مراد از جهت، افاده و استفاده می باشد یا مراد، احتیاج به لفظ می باشد».

«بالذات»: به لحاظ اینکه منطقی، منطقی است احتیاج به الفاظ ندارد ولی به لحاظ اینکه این منطقی می خواهد مرادش را بفهماند یا مراد دیگران را بفهمد احتیاج به لفظ دارد.

نکته: عبارت «و ان لا ـ شغل له بالالفاظ بالذات» را می توان به کل بحث هم مربوط کرد و گفت در دلیل قبلی هم همینطور است که ولو منطقی احتیاج به لفظ ندارد ولی رابطه و علاقه موجود بین لفظ و معنا او را دعوت می کند که از لفظ بحث کند در دلیل دوم هم به این صورت گفته می شود که ولو منطقی، بالذات اشتغالی به الفاظ ندارد ولی افاده و استفاده، او را مجبور می کند که از لفظ بحث کند.

ص: ۵۲

نکته: وجه دوم که مشهور است به همان وجه اول بر می گردد چون به این صورت گفته می شود که چرا در افاده و استفاده احتیاج به لفظ است؟ به خاطر علاقه ای که بین لفظ و معنا است. توجه کنید وجه اول اساس را بیان کرد و وجه دوم، فرع را بیان می کند.

اگر دو سبب برای یک مدعا ذکر شدند که یک سبب، اوّلی و بلا واسطه بود و یک سبب، ثانوی و مع الواسطه بود. اگر سببِ مع الواسطه برای این مدعا ذکر شود آن نکته حقیقی بیان نشده است بلکه سبب با واسطه گفته شده است اگر انکه واقعا سبب برای این مدعا است گفته شود نکته حقیقی می باشد. در ما نحن فیه اینگونه اتفاق افتاده که منطقی که به معانی کار داشته و به الفاظ کاری نداشته بحث الفاظ را مطرح کرده اما سبب این اتفاق چیست؟ سبب اصلی همان علاقه است و بدنبال علاقه، افاده و استفاده است. این افاده و استفاده در طولِ آن علاقه و بعد از آن علاقه است. باید این اتفاقی که افتاده به سبب متصل که علاقه است نسبت داده شود نه به سبب منفصل که افاده است نسبت داده شود اگر به سبب منفصل نسبت داده شود علت حقیقی و نکته حقیقی بیان نشده. توجه کنید که غلط بیان نشده بلکه درست بیان شده اما نکته حقیقی بیان نشده. چون نکته ای که خود مصنف ذکر کرد عاملِ بلا واسطه ی این اتفاق «یعنی ذکر الفاظ در منطق» بود و نکته ای که مشهور ذکر کردند عاملِ مع الواسطه بود لذا مرحوم سبزواری درباره نکته خودش تعبیر به نکته حقیقیه کرد نه اینکه مراد از نکته حقیقیه این باشد که سبب دیگر که وجه مشهور می باشد باطل است بلکه مراد این است که آنچه که اِسناد عاملِ بودن به آن، حقیقت است همان می باشد که مصنف گفته و آنچه که مشهور گفتند اسناد عامل بودن به آن، مجاز است.

ص: ۵۳

«الدلالات»

مصنف دلالت را تقسیم به دلالت جلی و دلالت خفی می کند دلالت خفی، دلالت منطوق بر مفهوم است و دلالت جلی، دلالت منطوق بر مدلولِ همان منطوق است. پس دلالت جلی را تقسیم می کند به اینکه گاهی مطابقی و گاهی تضمنی و گاهی التزامی است. مرحوم سبزواری می فرماید بحث در دلالت جلی است یعنی لفظ بر چه معنایی دلالت می کند نه اینکه منطوق، دلالت بر مفهوم کند. این بحث «دلالت منطوق بر مفهوم» بحث اصولی است و به آنها واگذار می شود. چه فرقی بین مفهوم و منطوق است و اینکه مفهوم تقسیم به مفهوم موافقت «یعنی فحوای خطاب» و مفهوم مخالفت «یعنی دلالت خطاب» می شود در جلسه بعد توضیح داده می شود.

بیان اقسام دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

«الدلالات من طرق الدلاله الجلیه خرجت الخفیه» (۱) [۱]

بیان شد که مرحوم سبزواری دلالت را به دو قسم جلیه و خفیه تقسیم می کند و جلیه را به ۶ قسم تقسیم می کند.

دلالت خفیّه: دلالت منطوق بر مفهوم است.

دلالت جلیّه: دلالت منطوق بر معنای خودش است.

البته این تفسیری که برای دلالت جلیه شد شاید خیلی تفسیر تمامی نباشد چون در تعریف دلالت جلیه گفته شد «دلالت منطوق بر معنای خودش است» در حالی که بعضی از دلالت های جلیه، طبعی و بعضی عقلی اند که اصلا لفظ ندارند در نتیجه منطوق ندارند که بتوانند بر معنا دلالت کنند. بعضی از آنها لفظی هستند و آنها که لفظی هستند منطوق دارند. پس این تعریفی که برای دلالت جلیه شد برای بعضی از اقسام آن بود نه همه اقسام آن. پس در تعریف دلالت جلیه باید گفت موارد دیگری که دلالت منطوق بر مفهوم نیست دلالت جلیه است. چه دلالت منطوق بر موضوع باشد چه اصلا دلالت منطوق نباشد بلکه دلالت طبعی و دلالت عقلی باشد.

۱- [۱] شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۱۰۳، س۶، نشر ناب.

بیان اقسام دلالت جلیه: دلالت جلیه به ۶ قسم تقسیم می شود. ابتدا سه قسم می کند و بعداً هر کدام دو قسم می شود که مجموعا ۶ قسم می شود. دلالت یا وضعیه «یعنی قراردادی» است یا طبیعیه « امری طبیعی» است یا عقلیه است. هر کدام از این

سه یا لفظیه انـد یا غیر لفظیه انـد. مرحوم سبزواری تعبیر به «من طرق الـدلاله الجلیه» می کند که از لفظ «من» اسـتفاده کرده که تبعیضـیه است. یعنی از بین این ۶ دلالت جلیه، یک قسـمش که وضـعیه لفظیه است. اعتبار شـده و بقیه اقسامش در منطق مورد بحث قرار نمی گیرند. چون حاجتی به آنها نیست. اگر چه ممکن است قویتر باشند زیرا به قوت و ضعف کاری نداریم بلکه به حـاجت و عـدم حـاجت کـار داریم. پس دلالت خفی ربطی به منطق نـدارد و از بین دلالت های جلی هم پنـج تا مورد حاجت نیست و یکی مورد حاجت است.

بیان معنای دلالت: نوعا در کتب منطقی ابتدا دلالت را تعریف می کنند اما مرحوم سبزواری تعریف نکردند. دلالت، عبارت از این است که شـیء طوری باشـد که از علم به آن، علم به چیز دیگر لازم آیـد. شـیء اول را «دال» و شـیء دوم را «مـدلول» می گویند. پس در دلالت اینطور نیست که چیزی بر چیزی، بدون توجه به علم ما دلالت کند. علم ما به یک شـیئی ما را راهنمایی می کند و علمِ به شیء دیگر را برای ما درست می کند. آن شیء اول که علمش وسیله بود را «دالّ» می گویند و آن شیء دوم که به علمش دست یافته شد را «مدلول» می گویند.

ص: ۵۵

توضیح دلالت خفیه: در اصول گفته می شود که گاهی حکم روی موضوع می رود که آن موضوع ذکر می شود. مقابل این حکم روی موضوعِ مقابل می رود که آن موضوع مقابل، ذکر نمی شود. همیشه در منطوق، موضوعِ حکم مذکور است و در مفهوم، موضوع حکم همان است که ذکر نشده است. مثلا گفته می شود «اکرم العلماء» که موضوع، «علماء» است و حکم هم «اَکرِم» است. این حکم برداشته می شود و به جای آن «لا ـ تکرم» گذاشته می شود که برای «جهّال» است و در عبارت ذکر نشده است. مهم نیست که در مفهوم، همان حکم یا خلاف آن حکم باشد. در مفهوم مخالف، خلاف حکم برای موضوعی که ذکر نشده آورده می شود. در مفهومِ موافق، همان حکم به طریق اولی برای موضوعی که ذکر نشده آورده می شود. پس در مفهوم، حکم دخالت ندارد زیرا ممکن است همان حکمِ منطوق بیاید و ممکن است خلاف حکم منطوق بیاید ولی این مطلب هست که موضوعی که در منطوق ذکر شده مخالفش در مفهوم بیاید یعنی آنکه ذکر شده حکم منطوق را می گیرد و آن که ذکر نشده حکمی را که در مفهوم است می گیرد چه آن حکم، موافق باشد با حکمی که در منطوق آمده یا مخالف باشد. مثلا گفته می شود «اکرم العلماء» که حکم، «اکرام» است و موضوع که ذکر شده «عالم» است. و موضوعی که ذکر نشده هم «جاهل» و هم «نبی و امام» است. در مفهوم موافق اینطور گفته می شود «اکرم العلماء» و به طریق اولی «اکرم الانبیاء». در این مثال، حکم عوض نشد زیرا حکمی که در منطوق بود در مفهوم هم همان حکم بود ولی در منطوق حکم بر روی موضوعی که ذکر شده بود «یعنی علما» آمد و در مفهوم، حکم بر روی موضوعی که ذکر نشده بود «یعنی انبیاء» آمد. پس در مفهوم، با اینکه حکم عوض نشد موضوع، تغییر کرد.

اما در «اکرم العلماء» اگر به جای «علماء»، «جهال» گذاشته شود که ذکر شده ولی حکم عوض می شود یعنی «لا تکرم الجهال».

پس در این دو مورد «چه مفهوم موافق چه مفهوم مخالف» حکمِ منطوق «یعنی اَکرِم» برای موضوع مذکور «یعنی علماء» است و حکمِ مفهوم «که در مفهوم مخالفت، لا تکرم است و درمفهوم موافقت، اکرم است» برای موضوعِ محذوف یعنی جاهل و نبی است.

نکته: در آیه قرآن آمده (فَلا تَقُل لَهُمَا اُفٍّ) (۱) [۲]که مفهومش این است که بالاتر از افّ هم به آنها نگویید. لفظ «لا تقل لهما» محمول و حکم است و «اف» موضوع است. مفهوم موافقت این است که بالاتر از اف هم نگو «بالاتر از اف» موضوعِ ذکر نشده است و «لا تقل لهما» برای «اف» که موضوعِ مذکور بود وجود داشت، به طریق اولی برای «بالاتر از اف» هست که محذوف است.

توضیح دلالت جلیّه: سه نوعِ دلالت جلیه وجود دارد:

۱ _ دلالت طبعی

۲ _ دلالت عقلی

۳ _ دلالت وضعی.

تعریف دلالت طبعی: آن دلالتی است که دالِّ آن، طبیعت باشد.

تعریف دلالت عقلی: آن دلالتی است که منشاء دلالت و فهم دلالت به توسط عقل باشد.

تعریف دلالت وضعی: آنچه باعث دلالت وضعی می شود قرارداد ما است.

هر کدام از این سه می توانند لفظی باشند و می توانند غیر لفظی باشند پس نیاز به ۶ مثال است.

مثال دلالت عقلیه لفظیه: کسی تلفظ می کند و عقل ما حکم می کند در آنجا که صدا هست انسانی وجود دارد مثل اینکه کسی می گوید «دیز» یعنی یک کلمه ی بی معنا می گوید «چون اگر کلمه ی با معنا بگوید در اینجا لفظ دلالت می کند لذا کلمه ی بی معنا می گوید تا منحصر به این شود که عقل حکم می کند» در این صورت عقل حکم به وجود لافظ می کند.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۳.

چنین دلالتی به توسط لفظ انجام می شود و حاکم به این دلالت و استفاده کننده از این دلالت، عقل است.

مثال دلالت عقلیه غیر لفظیه: گاهی از اوقات، آتش روشن می شود و دودِ آن دیده می شود از دود، پی به آتش برده می شود.

مثال دلالت طبعیه لفظیه: گاهی شخصی سرفه می کند و فهمیده می شودکه مریض است.

مثال دلالت طبعیه غیر لفظیه: گاهی نبض شخص لحاظ می شود و فهمیده می شود مریض است.

مثال دلالت وضعیه لفظیه: مثل دلالت لفظ بر معنا.

مثال دلالت وضعیه غیر لفظیه: مثل دلالت تابلوهای راهنمای رانندگی که لفظی ندارند ولی عکس کشیده شده یا جایی را با انگشت اشاره می کند که مسیر از این طرف است.

از این ۶ قسم فقط یک قسم مورد توجه منطقی است و آن، دلالت وضعیه لفظیه است.

توضیح عبارت

«الدلالات»

یعنی «البحث فی الدلالات»

«من طرق الدلاله الجلیه»

ترجمه: از بین راههای دلالت جلی فقط یک دلالت که لفظیه وضعیه است در منطق اعتبار و لحاظ شده و مورد بحث قرار گرفته است.

«خرجت الخفیه مثل المفهوم مقابل المنطوق کمفهوم الشرط و مفهوم الوصف و غیرهما»

مرحوم سبزواری می فرماید با قید «الجلیه»، دلالت خفیه خارج شد مثل مفهوم که مقابل منطوق است که مفهوم، مدلول است و منطوق، دال است. دلالت منطوق بر مفهوم، دلالت خفیه است نه جلیه.

سوال: چرا مصنف کلمه «مقابل» را می آورد؟

جواب: مصنف می فرماید مراد از مفهوم، مفهوم خود لفظ نیست بلکه مراد از مفهوم آن مفهومی است که در اصطلاح، مقال منطوق قرار داده می شود نه اینکه دلالت مفهوم به طور مطلق دلالت خفیه باشد. در دلالتهای جلیه، الفاظی آورده می شود که دلالت بر مفهوم خودشان می کنند و به طور کلی همه آن شش دلالت، دلالت بر یک مفهومی می کنند. و دلالت بر آن مفهوم، دلالت خفیه نیست دلالت بر مفهومی که مقابل منطوق باشد خفیه است. پس لفظ «مقابل منطوق» که آورده شده به خاطر این است که یک نوع دلالت بر مفهوم، خفی است نه اینکه هر نوع دلالت بر مفهوم، خفی باشد.

سوال: بحث در این است که دلالت منطوق بر مفهوم، دلالت خفیه است و این باید از قسم دلالت وضعیه لفظیه باشد یعنی با سه شرط این دلالت لفظ بر مفهوم حاصل می شود. و آن مفهوم حجت است چرا این از قبیل دلالت لفظیه وضعیه گرفته نشود با اینکه هر سه شرط، وضعی اند.

جواب: در دلالت وضعیه، لفظی برای معنایی وضع می شود و با این وضع و قرار دادی که می شود علاقه ای بین این دو پیدا می شود. دال لفظ است و مدلول، آن معنایی می شودکه علاقه با لفظ دارد. در مفهوم که وقتی گفته می شود «اذ جائک العالم فاکرمه» عبارت «فاکرمه» منطوق است و دلالت می کند بر اینکه اگر نیامد اکرامش نکن یعنی دلالت بر «لاتکرم» می کند. «اَکرِم» که دلالت بر «لا تکرم» می کند به وضع دلالت نمی کند. بله شرائطی وجود دارد که آن شرائط با وضع تعیین می شوند و آن شرائط، مدلول نیست که لفظ، بالوضع دلالت بر آنها کند. آنچه که مدلول است «لا تکرم» می باشد و لفظ «یعنی اَکرِم» بر آن بالوضع دلالت نمی کند پس در اینجا دلالت لفظیه وضعیه نداریم بلکه دلالت قضیه است و جلیه نیست.

ص: ۵۹

«و الطرق الجليه هی العقلیه و الطبعیه والوضعیه و کل منها لفظیه و غیر لفظیه»

مصنف فرمود «دلالت جلیه در مقابل دلالت خفیه است» از اینجا طرق دلالت جلیه را می خواهد بیان کند تا معلوم شود که از بین اینها یکی اعتبار شده است.

ترجمه: طرق جلیه عبارت از دلالت عقلیه و دلالت طبعیه و دلالت وضعیه است. و هر یک از این سه دلالت، لفظیه و غیر لفظیه دارد «که مجموع، ۶ تا می شود».

«اعتبر اللفظیه الوضعیه باعتبار الافاده و الاستفاده»

از بین این ۶ دلالت، دلالت لفظیه وضعیه اعتبار شده و در منطق مورد توجه قرا ر گرفته و بحث شده است. اما به چه علت ترجیح داده شد؟ آیا به خاطر اینکه چون مهم تر بود ترجیح داده شد یا چون در افاده و استفاده کار آمدتر بود؟ نمی توان گفت چون مهم تر بود ترجیح داده شد زیرا مهم تر از دلالت لفظیه وضعیه در بین آن ۶ دلالت وجود دارد که توضیح داده می شود. بلکه باید گفت در افاده و استفاده کارآمدتر است لذا اعتبار شده است. پس اعتبار و امتیازی که به این دلالت داده شد نه به خاطر این بود که مهم تر و قویتر باشد بلکه به خاطر این بود که در افاده و استفاده بیشتر به کار می آمد لذا تعبیر به «باعتبار الافاده و الاستفاده» کرد یعنی به این اعتبار که متکلّم می تواند به وسیله این دلالت، نظر خودش را افاده کند و مخاطب با همین دلالت، نظر متکلم را استفاده می کند.

ص: ۶۰

«و الا فالعقلیه و الطبعیه اتم و اعم و ادوم»

«و الا»: اگر این اعتبار ندیده گرفته شود و بخواهید به لحاظ اهمیت بحث کنید باید بگویید عقلیه و طبعیه، اتم و اعم و ادوم هستند.

«اتم»: یعنی دلالت آنها کاملتر است زیرا دلالت لفظ احتیاج به قرارداد دارد اما دلالت لفظ و عقل احتیاج به قرارداد ندارد یعنی تقریبا می توان گفت این دلالت، ذاتی است اما قرارداد، احتیاج به مؤونه اضافه دارد و آنچه که ذاتا دلالت می کند روشن است که تامّ تر دلالت می کند تا آنچه که با قرارداد باشد.

پس دلالت طبعی و عقلی چون به لحاظ ذاتشان است تمام تر است و نیاز به قرارداد ندارد.

«اعم»: کسانی دلالت لفظی را می فهمند که آگاه به لغت باشند آنها که آگاه نیستند دلالت وضعی را نمی فهمند اما دلالت عقلی و طبعی را همه می فهمند چه کسی که آگاه به این لغت است چه کسی که آگاه به آن لغت نیست. مثلاـ فرض کنید شخصی که دارای لغت خاص است سرفه کند همه می فهمند که این شخص، مریض است چه اهل همان لغت باشد چه اهل لغت های دیگر باشد.اما اگر بگوید «سینه من گرفته است» یعنی با لفظ این مطلب را بگوید فقط اهل همان لغت می فهمند و دیگران نمی فهمند. پس دلالت طبعی اعم می شود.

«ادوم»: قراردادها گاهی ممکن است عوض شوند. مثلا بعضی از لغت ها قبلا رایج بودند اما الان شاید نباشند. بعضی از لغت ها را متخصصین می توانند بفهمند و افراد معمولی با آنها اُنس ندارند. پس قرارداد ممکن است زائل شود ولی دلالت طبعی و عقلی زائل نمی شود انسانهای بعدی هم که بیایند همین ها را دارند.

ص: ۶۱

پس اگر به خاطر اهمیت، بحث را مطرح کنید باید دلالت عقلیه و طبعیه مطرح می شد اما چون به خاطر افاده و استفاده بوده لذا وضعیه مطرح شده.

«لا تختلفان باختلاف الاعصار و الامم»

به اختلاف اعصار «زمانها» و امم اختلاف پیدا نمی کنند.

وقتی به اختلاف اعصار اختلاف پیدا نکردند پس معلوم می شود که دوامشان بیشتر است و به اختلاف امم هم اختلاف پیدا نمی کنند پس معلوم می شود که اعم اند و توسعه آنها بیشتر است زیرا هر امتی این را می فهمد.

«و لا تتعلقان باراده اللافظ»

تعلق به اراده لافظ ندارند. یعنی آن کسی که سرفه می کند یا آتش روشن می شود چه اراده کند که چیزی «مریضی و آتش» را تفهیم کند چه اراده نکند قهراً حاصل می شود ولی لفظ اینچنین نیست لفظ، ارتباط با اراده لافظ دارد. اگر لافظ اراده کند لفظ، دلالت می کند و اگر لافظ اراده نکند لفظ، دلالت نمی کند.

این حرف، اختلافی است بعضی ها اراده لافظ را دخالت نمی دهند و می گویند لفظ وقتی القاء می شود چه لافظ اراده کند چه اراده نکند معنایی که مانوس است به ذهن حاضر می شود و دلالت، حاصل می شود.

در کتاب شرح اشارات مرحوم خواجه اراده لافظ را دخالت داده است مرحوم سبزواری هم بالتبع دخالت می دهد.

«فالدلاله اللفظیه الوضعیه کون اللفظ بحیث یفهم من ادراکه بتوسط الوضع معناه»

دلالت لفظیه وضعیه عبارت از این است که لفظ طوری باشد که از ادراک لفظ «مراد از ادراک لفظ، شنیدن لفظ است» به توسط علمی که به وضع داریم، معنای لفظ فهمیده شودکه لفظ، دال می شود و آن معنایی که فهمیده می شود مدلول می شود و این حالتی که پیدا می شود را دلالت می گویند.

بیان اقسام دلاله وضعیه لفظیه/ بیان اقسام دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اقسام دلاله وضعیه لفظیه/ بیان اقسام دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« دلاله اللفظ الموضوع هی المطابقه حیث علی تمام معنی وافقه » (۱) [۱]

بحث در اقسام دلالات بود بیان شد که دلالت اگر جلی باشد به ۶ قسم تقسیم می شود که یک قسم در منطق مطرح می گردد و بحث می شود. آن ۶ قسم عبارت بودند از عقلیه و طبعیه و وضعیه که هر کدام یا لفظیه یا غیر لفظیه بودند. البته در بعضی نوشته ها ۴ قسم دلالت درست کردند یعنی دلالت طبعی را نفی کردند و آن را به دلالت عقلی بر گرداندند. بر این مطلب هم دلیل آوردند ولی بنده مناسب نمی بینم این بحث مطرح شود این گروه منشاء دلالت را طبع گرفتند ولی خود دلالت را طبعی نگرفتند. فرق است بین اینکه منشاء، طبع باشد یا دلالت، طبعی باشد. آیا وقتی شخصی سرفه می کند طبیعت شخص دلالت بر درد می کند یا این سرفه منشأش، طبیعت است ولی دلالت به فهمِ عقل است؟ «یعنی عقل می فهمد که سرفه کاشف از درد سینه است».

ص: ۶۳

۱- [۱] شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۱۰۳، س۱۳، نشر ناب.

دلالت وضعی لفظی که از بین این ۶ دلالت انتخاب شد و گفته شد که در منطق باید بحث شود به این صورت معنا می کنند.

تعریف دلالت وضعیه لفظیه: « کون اللفظ بحیث یفهم من ادراکه بتوسط الوضع معناه » یعنی لفظ اینچنین باشد که با شنیدنش، معنای آن به ذهن بیاید ولی به توسط وضع.

«کون اللفظ» به معنای این است که لفظ، اینچنین باشد. « اینچنین بودن » به توسط واضع به لفظ داده می شود. یعنی اگر واضع این حالت را برای لفظ درست نمی کرد لفظ، دلالت نمی کرد. کار واضع باعث شده که لفظ، چنین کُونی پیدا کند پس دلالت این لفظ به کمک وضع واضع می شود یعنی دلالت وضعی می شود.

توضیح: ابتدا باید عالم به وضع بود بعداً شخص، لفظی را که معنایش روشن است بشنود در این صورت این لفظ، با آن علمی که شخص به وضع دارد دلالت بر معنا می کند.

بحث امروز: دلالت وضـعیه لفظیه به سه قسم تقسـیم می شود که عبارت از دلالت مطابقه و دلالت تضمن و دلالت التزام است. در جلسه امروز هر یک از این سه معنا می شود.

معنـای دلاـلت مطـابقیه: اگر لفـظ دلاـلت بر تمـام معنـا کنـد به عبـارت دیگر دلالت بر معنایی کنـد که موافق لفظ است به این دلالت، دلالت مطابقه گفته می شود یعنی دلالتی که در آن دلالت، دالّ با مـدلول مطابق است و لفظ با معنا موافق است و تمام معنا، موضوع له برای این لفظ است پس این لفظ در دلالتش مطابق است با آنچه که برای آن چیز وضع شده بود.

معنای دلالت تضمنیه: دلالت لفظ بر جزء معنا است. یعنی واضع، لفظ را برای معنایی وضع کرده که آن معنا، جزء داشته است. ولی لفظ در کل معنا بکار نمی رود بلکه در جزء بکار می رود. به این دلالت، دلالت تضمن می گویند یعنی دلالت لفظ بر آنچه که در ضمن معنا هست نه بر همه معنا. معنای دلالت التزامیه: گاهی برای معنا، لازمی وجود دارد که وقتی لفظ گفته می شود آن معنای لازم اراده می شود. در چنین حالتی لفظ دلالت می کند بر آن لازمی که خارج از معنا است و جزء معنا نیست اما لازمِ معنا است و از معنا جدا نمی شود.

توضیح عبارت

« دلاله اللفظ الموضوع هی المطابقه حیث علی تمام معنی وافقه »

« وافقه » صفت برای « معنی » است و ضمیر فاعلی به « معنی » و ضمیر مفعولی به « لفظ » بر می گردد.

دلالت لفظی که برای معنایی وضع شده آن دلالت، دلالت مطابقه است «اما با این شرط، دلالت مطابقه است که» آنجا که این دلالـت بر تمام معنا باشد معنایی که این صفت دارد که موافق و مطابق با لفظ است «یعنی لفظ برای این معنا وضع شده و این معنا، مدلول لفظ قرار داده شد نه جزء معنا و نه لازم معنا»

نکته: در شعر تعبیر به «بدت المطابقه» آمده ولی در متن تعبیر به «هی المطابقه» شده که از نظر معنا هیچ فرقی ندارد.

ص: ۶۵

« و فُهِم منه وجه تسميتها بالمطابقه »

از این تفسیری که برای دلالت مطابقه بیان گردید وجه تسمیه این دلالت به مطابقه روشن شد چون لفظ با معنا و به عبارت دیگر دال با مدلول مطابق هم هستند.

« و ما ای دلاله علی الجزء من المعنی الذی فی ضمن الکل تضمّنا وسم »

«ما» مبتدی است و کنایه از «دلالت» است و «تضمنا وسم» خبر است.

ترجمه: و دلالتی که بر جزء از معنا باشد تضمن نامیده شده «و به تضمن علامت گذاری شده».

مراد از «معنی»، «موضوع له» است. اگر دلالت بر جزئی از این معنا باشد این دلالت، تضمن نامیده می شود.

«الذی فی ضمن الکل» صفت برای «الجزء» است یعنی جزئی که در ضمن کل است. به نظر می رسد وصفی که مرحوم سبزواری آورده توضیح واضحات است زیرا جزء در ضمن کل است و نیاز به گفتن نبود. اما مصنف با این قید می خواهد از مطلبی احتراز کند. گاهی لفظ هم برای معنایی وضع شده و هم برای جزء آن معنا وضع شده است یعنی هر دو موضوع له هستند اگر لفظ در آن جزء بکار برود به عنوان اینکه این جزء در ضمن آن کل است دلالت، تضمن می شود اما اگر لفظ در جزء به این عنوان بکار رود که این جزء، موضوع له است چنین دلالتی، مطابقه می شود نه تضمن. پس باید عنوان «فی ضمن الکل» بودن حفظ شود یعنی چون این جزء، در ضمن کل است اگر مدلول قرار گیرد دلالت، تضمن می شود مثل «عالَم» که هم برای «عالم عنصر» وضع شده هم برای «عالم افلاک» وضع شده است. بر کل عالم «اعم از عنصر و فلک» هم وضع شده است. پس دو وضع برای عالم است که یک وضع برای مجموعه است و یک وضع هم برای جزء است. اگر لفظ «عالم» در «عالم عنصر» استعمال شود اما نه به عنوان اینکه عنصر، جزئی از مجموعه است بلکه به عنوان اینکه این عنصر، موضوع له برای عالم است. استعمال عالم در موضوع له «یعنی جزء» باعث می شود که عالم دلالت بر این جزء کند به دلالت مطابقه نه به دلالت تضمن. دلالت تضمن موقوف به این است که اگر این لفظ در جزء بکار رفته شد به عنوان اینکه این جزء، جزء است بکار برود نه به عنوان اینکه این جزء، یک موضوع له دیگری باشد مثل کل که موضوع له است.

ص: ۶۶

پس معنای «الجزء الذی فی ضمن الکل» این است: جزئی که در ضمن کل است نه جزئی که موضوع له است مستقلا.

نکته: در اینجا اصلِ دلالت تقسیم به این سه می شود چه حقیقی باشد چه مجازی باشد. شاید بعضی ها دلالت تضمن و التزام را مجازی بگیرند ولی در این بحث به این مطلب کاری نداریم اصل دلالت در اینجا مطرح است که یا دلالت بر کل است یا دلالت بر جزء است یا دلالت بر خارج است. بحث مصنف در دلالت است و نباید دلالت مجازی را خارج کند.

« و ما علی خارج المعنی التزام ان لزم الخارج للمعنی »

«ما علی خارج المعنی» مبتدی است و «ما» کنایه از دلالت است. و «التزام» خبر می شود.

ترجمه: دلالتی که بر خارج معنا باشد «مراد از معنا همان موضوع له است ولی لفظ را دالّ بر موضوع له نگرفتید بلکه چیزی که خارج از موضوع له است دلالت می دهید. اینچنین دلالتی که دلالت لفظ بر خارج معنا باشد» دلالت التزامی نامیده می شود به شرطی که آن امر خارجی «که خارج از معنا است. دقت کنید که مقابل خارجی، ذهنی نیست بلکه مراد، خارج از معنا است» با این معنا «یعنی موضوع له» لزوم داشته باشد «و ارتباط محکمی داشته باشد که نتواند از این معنا منفک شود. صرف ارتباط کافی نیست و دلالت را دلالت التزامی نمی کند».

نکته: در اینجا مصنف تعبیر به «ان لزم الخارج للمعنی» کرده. اگر تعبیر به «ان استلزم المعنی الخارج» می کرد صحیح بود. لفظ «لزم» و «یلزم» به «لازم» اسناد داده می شود و «استلزم» و «التزم» به «ملزوم» اسناد داده می شود.

ص: ۶۷

مثلاـ گفته می شود «الشمس تستلزم الحراره» یا «الحراره تلزم الشمس» وقتی فاعل، لازم قرار داده شود لفظ «یلزم» و «تلزم» آورده می شود وقتی فاعل، ملزوم قرار داده شود لفظ «تستلزم» و «تلتزم» آورده می شود.

در اینجا مرحوم سبزواری تعبیر به «لزم» کرده و آن را به «خارج» نسبت داده است پس معلوم می شود که «خارج»، لازم است و آن معنا، ملزوم است. ملزوم به معنای سبب است و لازم به معنای مسبّب است.

« عقلا او عرفا »

این دو لفظ قید «لزم» هستند.

مرحوم سبزواری می فرماید لزوم، گاهی عقلی است و گاهی عرفی است.

بیان مثال برای لزوم عقلی: گاهی «عمی» اطلاق می شود و دلالت بر «بصر» می کند چون «بصر» لازمِ «عمی» است اما لزومش لزوم عقلی است. «بصر» لازم است و «عمی» ملزوم است. علتش این است که «عمی» بدون «بصر» تعقل نمی شود. هر گاه «عمی» گفته شود تصور «عمی»، تصور «بصر» را لازم دارد پس تصور «عمی»، ملزوم می شود و تصور «بصر»، لازم می شود و حاکم به این لزوم، عقل است یعنی عقل می گوید که عمی بدون بصر تصور نمی شود. اگر کسی لفظ «عمی» را بکار برد و در ذهن ما «بصر» نقش بست چنین دلالتی دلالت التزامی می شود. برای فهمیدن معنای واقعی «عمی» باید «بصر» که لازمِ تصور «عمی» است فهمیده شود و لفظ «عمی» بر کوری «که به معنای بی چشمی و نابینائی است» دلالت می کند و هم این بی چشمی و نابینایی ما را بالملازمه به یاد بصر می اندازد و انفکاک ندارد در این صورت «عمی» بر «بصر» به دلالت التزامی دلالت می کند نه اینکه «عمی» گفته شود و «بصر» اراده شود. این گونه گفتن مربوط به استعمال است که یا جایز است یا غلط است.

ص: ۶۸

پس دلالت «عمی» بر «کوری» دلالت مطابقی است و دلالت بر «بصر» ی که لازم کوری است دلالت التزامی می شود البته بصر در خارج، لازم عمی نیست بلکه در علم، لازم عمی است یعنی اگر بخواهید عمی را بفهمید باید بصر را بفهمید.

بیان مثال برای لزوم عرفی: در جایی است که عرف حکم به لزوم می کند و عقل حکم به لزوم نمی کند مثلاً هر گاه لفظ «حاتم» شنیده شود دلالت بر جود و کرم می کند اما این دلالت به خاطر این است که بین «جود و کرم» و «حاتم» لزوم عرفی برقرار است نه لزوم عقلی. یعنی عرف می گوید جود از «حاتم» و حاتم از جود جدا نمی شود. حاتم، ملزوم می شود و جود، لازم می شود و این لازم، لزومش عرفی است و اگر حاتم گفته شود و جود به نظر آمد، دلالت التزامی خواهد بود با اینکه لزوم، لزوم عرفی است ولی دلالت التزامی است.

« و نسبه الثلاثه الی الوضع لانه اعم من الاصاله و التطفل »

مصنف با این عبارت، اشکال و جوابی را مطرح می کند.

اشکال: هر سه دلالت «مطابقه و تضمن و التزام»، دلالت وضعی نامیده شد با اینکه واضع لفظ را فقط برای تمام معنا وضع کرده است و برای جزء معنا یا لازم وضع نکرده است. دلالت وضعی، دلالت لفظ بر تمام معنا است چون واضع در این دلالت دخالت داشته اما دلالت لفظ بر جزء معنا، به وضع ربطی ندارد و واضع، لفظ را برای جزء وضع نکرده بود. همچنین دلالت لفظ بر لازم، به وضع کاری ندارد چون واضع، لفظ را برای لازم وضع نکرده بود پس چرا این دو دلالت تضمن و التزام دلالت وضعی گفته می شوند؟

«البته عقل در دلالت تضمن و التزام، دخالت دارد. بیش از دخالتی که در دلالت مطابقه دارد. در دلالت مطابقه فقط کافی است که معنا و موضوع له دانسته شود اما در دلالت التزام و تضمن باید عقل، جزء و خارجِ لازم را جدا کند. ما به این مطلب کاری نداریم».

جواب: مرحوم سبزواری می فرماید ما وضع را توسعه می دهیم:

۱ ـ وضع بالاصاله: یعنی گاهی لفظ برای این معنا وضع می شود.

۲ ـ وضع بالتطفل: یعنی گاهی به طُفیلِ این معنا، چیزهایی پیش می آید که وضع کانّه برای آن چیزها هم هست.

مرحوم سبزواری می فرماید وقتی واضع لفظ را بالاصاله برای معنا وضع کرد آن طُفیلی معنا «یعنی جزء معنا یا لازم معنا» کانّه موضوع له می شود و برای آنها هم وضع شده است.

نکته: لفظ «وضعی» حرف «یاء» دارد که برای نسبت است یعنی منسوب به وضع است لذا مرحوم سبزواری تعبیر به «نسبه الثلاثه الی الوضع» می کند. اما چرا هر سه دلالت مطابقی و تضمن و التزام به وضع نسبت داده می شود با اینکه فقط دلالت مطابقی منسوب به وضع است؟ مرحوم سبزواری جواب می دهد که یکی از آنها بالاصاله منسوب به وضع است و دو تای دیگر منسوب به وضع هستند بالتطفل.

ترجمه: این سه دلالت نسبت به وضع داده شد چون وضع اعم از اصاله و تطفل است.

« و استلزما ای التضمن و الالتزام الاولی ای المطابقه »

ص: ۷۰

دلالت تضمن و التزام، مستلزم دلالت مطابقه است.

نکته: مرحوم سبزواری در اینجا تعبیر به «مستلزم» کرد یعنی دلالت تضمن و التزام، ملزوم اند و دلالت مطابقه، لازم است. هرگاه دلالت تضمن و التزام آورده شود دلالت مطابقه هم هست. نمی شود در یک جا دلالت تضمن باشد و دلالت مطابقه نباشد و نمی شود در یک جا دلالت التزام باشد و دلالت مطابقه نباشد.

نکته: دلالت تضمن در جایی است که مدلول، مرکب باشد چه لازم داشته باشد چه نداشته باشد و دلالت التزام در جایی است که معنا دارای لازم باشد چه آن معنا «و مدلول» که دارای لازم است بسیط باشد یا مرکب باشد. اگر لفظ اطلاق شود و دلالتِ تضمن حاصل گردد یعنی دلالت بر جزء شد این جزء در ضمن کل بود و لذا دلالت بر کل هم اتفاق می افتد. اگر لفظ، اطلاق شد و لازم، فهمیده شد، گفته می شود که این لازم دارای ملزوم است قهراً دلالت مطابقی هم حاصل است. گفته نمی شود هر جا تضمن و التزام با هم واقع شد مطابقه هم واقع می شود بلکه گفته می شود هر جا تضمن به تنهایی واقع شد مطابقه هم می آید و هر جا التزام به تنهایی واقع شد مطابقه هم می آید و این دو با هم اگر واقع شوند باز هم مطابقه می آید. در جایی که تضمن واقع می شود معلوم می گردد که جزئی وجود دارد و معنا،مرکب است وقتی جزء، توانست مدلول لفظ شود مرکب هم می تواند مدلول لفظ شود. در جایی که شیء، دارای لازم است و دلالت، دلالت التزامی شد در ضمن این لفظ، ملزوم را هم دارد پس بر ملزوم هم دلالت می کند. عکس این مطلب هم صادق است که در یک جایی دلالت مطابقه هست ولی دلالت تضمن نیست و آن در جایی است که معنا بسیط باشد یا در جایی که شیء، لازم نداشته باشد. وقتی لفظ گفته شود دلالت مطابقی می آید اما دلالت التزامی نمی آید.

ص: ۷۱

رابطه دلالت های سه گانه مطابقی و تضمنی و التزامی با یکدیگر/ دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رابطه دلالت های سه گانه مطابقی و تضمنی و التزامی با یکدیگر/ دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« و استلزما ای التضمّن و الالتزام الاولی ای المطابقه » [۱]

مرحوم سبزواری بعد از اینکه دلالت وضعیه لفظیه را به سه تقسیم کرد رابطه این سه قسم را می خواهد بیان کند. این سه قسم عبارت بودند از:

۱ ـ مطابقی که در بعضی از نوشته ها به آن «دلالت بالقصد» می گویند.

۲ ـ تضمنی که در بعضی از نوشته های به آن «دلالت حیطه» می گویند. تضمن به معنای این است که کل، متضمن جزء است و حیطه به معنای این است که کل احاطه به جزء دارد.

۳ ـ التزام که در بعضی از نوشته ها به آن «دلالت تطفل» می گویند. همانطور که طفیلی تابع جماعت است لازم هم تابع معنا است. جماعت وقتی به جایی می روند یک نفر هم به دنبال او می رود در اینصورت می گویند این شخص طفیلیِ آن است یعنی تابع است. شیخ اشراق در حکمه الاشراق، از این سه دلالت تعبیر به «دلالت قصد، دلالت حیطه، دلالت تطفل» می کند اما آنچه که معروف است «دلالت مطابقه و دلالت تضمن و دلالت التزام» است. بعد از اینکه این سه قسم توضیح داده شد رابطه بین این سه بیان می شود. یکبار بین مطابقی و دوتای دیگر سنجیده می شود و یکبار بین دو تای دیگر و مطابقی سنجیده می شود که عکس قبلی است مرتبه دیگر بین خود تضمن و التزام بررسی می شود. در مقایسه بین این دو «تضمن و التزام» گفته می شود که اصلا استلزامی نیست ولی در دو مقایسه دیگر در یک طرف استلزم قبول می شود و در طرف دیگر قبول نمی شود یعنی اگر مطابقه با دو تای دیگر سنجیده شود استلزام نفی می شود و اگر آن دو مطابقی سنجیده شود استلزام قبول می شود ولی وقتی خود تضمن و التزام با همدیگر سنجیده می شود «چه تضمن با التزام سنجیده شود چه عکس کنید و التزام با تضمن سنجیده شود» تلازم و استلزامی نیست.

ص: ۷۲

توضیح بحث: اگر دلالت تضمن وجود داشته حتما دلالت مطابقه خواهد بود چون در دلالت تضمن گفته می شود که لفظ بر جزء معنا دلالت کرد و معنا مرکب است. اگر لفظ بر جزء این معنا دلالت کند تضمن می شود و چون معنا، مرکب است و کل نیز دارد لذا می توان گفت لفظ بر کل هم دلالت می کند ولو مقصود قرار داده نشده است. پس دلالت مطابقه هم حاصل است.

نکته: آیا دلالت به توجّه ما وابسته است یا نه؟ آیا دلالت به اراده ما وابسته است یا نه؟ این دو سوال با یکدیگر فرق می کنند. یکبار معنایی ذکر می شود و توجهی به لازم آن معنا نیست در اینصورت لفظ بر معنا دلالت می کند اما آیا به لازم آن معنا

«که شخص توجهی به آن ندارد» نیز دلالت می کند یا نه؟ گفته می شود که دلالت نمی کند چون در باب دلالت، توجه لازم است و غفلت مانع است. پس لفظ که دلالت بر معنا کرد دلالت بر لازم نکرد اما گاهی شخص، لازم را اراده نمی کند «نه اینکه به آن توجه نکند» در این صورت لفظ می تواند بر معنای لازم دلالت کند ولو این دلالت مراد شخص نیست زیرا به آن توجه دارد. پس فرق است بین جایی که شیء، مورد غفلتِ شخص است و بین جایی که شیء، مراد شخص نیست. در جایی که مورد غفلت باشد اصلا اراده حاصل نمی شود. در جایی که مورد اراده نباشد شاید بعضی ها بگویند دلالت حاصل نمی شود. چنانکه از قول مرحوم خواجه نقل شد ولی نوع علما معتقدند که دلالت، حاصل می شود. توجه کنید که این بحث بنابر قول کسانی است که می گویند «اراده شرط نیست و توجه شرط هست» می باشد.

ص: ۷۳

در مـان نحن فیه به این صورت گفته می شود: در جایی که لفظ دلالت بر جزء می کنـد و معنا، کل است در این صورت وقتی شخص، لفـظ را بر جزء اطلاق می کنـد غافل از کل نیست چون موضوع له، جزء نیست بلکه کل است و این شـخص، موضوع له را می داند پس توجه به کل دارد اما لفظ بر جزء اطلاق شده است. وقتی لفظ بر کل اطلاق می شود دلالت تضـمن درسـت می شود اما چون این شخص غافل از کل نیست دلالت مطابقه هم درست می شود ولو کل، اراده نشده باشد.

پس اگر دلالت تضـمن حاصل بود دلالت مطابقه هم حاصل است نگویید که این شـخص، لفظ را بر جزء معنا اطلاق کرد و بر کل معنا اطلاق نشـد پس چرا می گوییـد دلالت مطابقه هست؟ زیرا جواب این سوال این است که اگر چه اطلاق بر کل نشـده بلکه اطلاق بر جزء شـده ولی کل را فراموش نکرده و غافل از کل نیست پس همانطور که دلالت بر جزء حاصل است و منظور همین دلاـلت بر جزء است دلاـلت بر کـل هم حاصـل است پس دلاـلت تضـمن، دلاـلت مطـابقه را لاـزم دارد. ولو مطابقه مراد شخص نباشد. زیرا مراد شخص نبودن غیر از این است که مورد توجه شخص نباشد.

نکته: لفظی که برای جزء وضع شده باشد و در جزء بکار رود به این حیث که جزء، موضوع له است دلالت تضـمن نیست بلکه دلالت مطابقی است.

ص: ۷۴

تـا اینجـا روشن شـد که اگر تضـمن حاصـل شـد مطابقه هم حاصل می شود. التزام هم همینطور است یعنی اگر لفظی که برای معنایی وضع شده در لازمِ آن معنا اسـتعمال شود و بر لازمِ آن معنا اطلاق شود بالاخره توجه به خود معنا هم هست قهراً دلالت بر لازم هم مورد توجه و هم مورد اراده شـخص است امـا دلالت بر کل معنا مورد توجه شـخص است ولی موردِ اراده شـخص نیست. پس با دلالت التزام، دلالت مطابقه هم حاصل است.

در این بیانی که شد یکبار دلالت تضـمن با دلالت مطابقه سنجیده شد و مرتبه بعدی دلالت التزام با دلالت مطابقه سنجیده شد. یعنی دو سـنجش انجام گرفت تا این توهم نشود که دلالت تضـمن و التزام با هم، مطابقه را لازم دارنـد بلکه هر یک از دلالت تضمن و التزام، مطابقه را لازم دارند یعنی اگر تضمن حاصل شد مطابقه حاصل می شود و اگر التزام حاصل شد مطابقه حاصل می شود. توجه کنیـد اینکه گفته شـد دلالـت تضـمن و التزام بـا هم جمع نمی شونـد یعنی در یـک مراد جمع نمی شونـد و الا ممکن است شـخص، لفظی را اطلاـق بر لـازم کرده ولی چون جزء هم وجود دارد دلالت بر جزء هم حاصل بشود اما هر دو با هم مراد نباشد.

اما عکس این مطلب که بیان شد چگونه است؟ یعنی اگر دلالت مطابقه باشد آیا دلالت التزام هم باید باشد یا نباید باشد و اگر دلالت مطابقه باشد آیا دلالت تضمن هم بایدباشد یا نباید باشد؟

ص: ۷۵

در بعضـی موارد وقتی دلالت مطابقه می آید دلالت تضـمن هم می آید و ممکن است التزامی هم بیاید. در بعضی موارد دیگر دلالت مطابقه می آیـد ولی دلالت تضـمن نمی آیـد یا دلالت مطابقه می آیـد ولی دلالت التزام نمی آیـد. همین که در بعض موارد با آمـدن مطابقه، تضـمن تخلف می کند و نمی آید یا با آمدن مطابقه، التزام تخلف می کند و نمی آید کشف می شود که تلازمی وجود نـدارد چون اگر تلازم بود در تمـام موارد با آمـدن مطابقه بایـد تضـمن می آمـد و در تمام موارد با آمـدن مطابقه باید التزام می آمد.

توضیح موردی که دلالت مطابقه هست و دلالت تضمن نیست: بسیط به دو صورت است:

۱ ــ بسیط خارجی

۲ ــ بسیط عقلی

مثال بسیط خارجی، عوارض است یعنی ماده و صورت ندارند اما وقتی داخل ذهن می آیند و مرکب هستند و دارای جنس و فصـل هسـتند. از ما به الاشتراکشان جنس گرفته می شود و از ما به الامتیازشان فصل گرفته می شود و دارای جنس و فصل می شوند و در ذهن، ماهیت آنها مرکب از جنس و فصل می شوند.

امـا مقولاتی که جنس عالی انـد «مثل مقولات ده گانه» وقتی در ذهن می آینـد برای آنها جنس و فصل درست نمی شود چون اگر مثلاـ جوهر، جنس داشته باشـد لاـزمه اش این است که خودش جنس عـالی نباشـد چون بالاتر از خودش جنس هست در حـالی که جوهر را جنس عالی می دانیم به اینها ماهیت بسـیطه یا بسائط عقلی گفته می شود. بسیط عقلی را اگر کسـی اطلاق کند بر همان بسیط دلالت می کند و بر جزء دلالت نمی کند چون جزء ندراد «نه اینکه دلالت نمی کند چون اراده نشده بلکه اصلا جزء نـدارد» پس نمی توان جوهر را بر جنس جوهر یا فصل جوهر اطلاق کرد چون جنس و فصل ندارد. در اینجا دلالت مطـابقه حاصـل است چون لفظ «جوهر» دلالت بر این معنا می کنـد و دلالت بر جزء نمی کنـد چون جزء نیست در این صورت دلالت مطابقه هست ولی دلالت تضمن نیست. با همین یک مورد، تلازم بین مطابقه و تضمن از بین می رود.

ص: ۷۶

توضیح موردی که دلالت مطابقه هست و دلالت التزام نیست: مثل جایی که لفظ، معنایی دارد و آن معنا، لازمی ندارد «اگر لازم داشته باشد و گوینده آن را اراده نکند گفته شد که اراده، دخیل نیست و آن لفظ دلالت بر لازم می کند و دلالت التزام حاصل می شود» این لفظ که بر این معنا اطلاق شده نمی تواند بر لازم اطلاق شود چون لازمی نیست. در این صورت دلالت مطابقی حاصل می شود ولی دلالت التزامی حاصل نمی شود.

در این صورت دلالت مطابقه هست ولی دلالت التزام نیست. با همین یک مورد، تلازم بین دلالت مطابقه و دلالت التزام از بین می رود. نتیجه گرفته می شود که بین مطابقه و تضمن یا بین مطابقه و التزام، تلازمی نیست.

سوال: آیا چیزی می تواند خالی از لازم باشد یا نه؟

فخر رازی گفته هیچ وقت شیء خالی از لازم نداریم. هر چیزی را که ملاحظه کنید حداقل از دو لازم خالی نیست:

۱ ـ انه شیء یعنی شیء بودن لازمش است.

۲ ـ انه لیس غیره یعنی خودش، خودش است و غیر خودش نیست. بنابراین چگونه می گویید دلالت مطابقه تحقق پیدا می کند و دلالت التزام محقق نمی شود پس دلالت التزام در همه جا محقَّق می شود. بله می توان گفت که دلالت مطابقه باشد و دلالت تضمن نباشد زیرا آن معنا ممکن است جزءنداشته باشد.

جواب مصنف: جواب مصنف مبتنی بر نکته ای است که در ابتدای جلسه بیان شد. مرحوم سبزواری می فرماید این دو لازم برای همه اشیاء وجود دارد ولی گوینده که لفظ را در معنایی استعمال می کند کثیرا به این دو لازم توجه ندارد نه اینکه اراده نمی کند. قهراً دلالت تحقق پیدا نمی کند چون دلالت مشروط به توجه است. پس لفظ بر معنا اطلاق می شود و توجهی به این دو لازم ندارد قهرا دلالت التزام محقَّق نمی شود. بله اگر کسی متوجه باشد دلالت التزام نزد او محقَّق می شود اما همین که نزد یک نفر دلالت التزام محقَّق نشد در حالی که دلالت مطابقه محقق شده کافی است که تلازم بین مطابقه و التزام از بین برود. بسیاری از انسانها از این دو لازم غافل اند. توجه کردید که در این جواب، گفته نشد که این دو لازم، لازم دانسته نمی شود بلکه این دو لازم، لازم هستند و در همه اشیاء هم هستند ولی این لازم ها مورد غفلت قرار می گیرند وقتی مورد غفلت قرار گرفتند دلالت التزام حاصل نمی شود با اینکه دلالت مطابقه حاصل شده است.

پس تضـمن و التزام مسـتلزم مطـابقه نیسـتند. اما ممکن است در بعضـی جاها مطابقه را در پِی داشـته باشـند. اما مطابقه مسـتلزم تضـمن و التزام هست. مستلزم به معنای این است که هیچ وقت اینطور نیست که تضمن را داشته باشید و مطابقه رانداشته باشید یا التزام را داشـته باشـید و مطابقه را نداشـته باشید. حتی در بسیط ذهنی، تضمن وجود ندارد اگر تضمن بود مطابقه هم بود. در جایی که لازم وجود نـدارد اگر التزام بود مطابقه هم هست. به این جهت گفته می شود که مطابقه، آن دو تای دیگر را اسـتلزم ندارد و آن دو تای دیگر هر کدام، مطابقه را استلزام دارند.

توضیح عبارت

« و استلزما ای التضمن و الالتزام الاولی، ای المطابقه »

مصـنف «اسـتلزما» را به صورت تثنیه آورده ولی مرادش «کل واحـد» است یعنی هر یک از تضـمن و التزام مسـتلزم انـد «و لازم دارند» دلالت اوّلی را «که دلالت مطابقه بود». «دلالت تضمن والتزام، ملزوم اند و دلالت مطابقه، لازم است».

« لان الدلاله علی جزء المعنی و لازمه فرع الدلاله علی المعنی »

به خـاطر اینکه دلالـت بر جزء معنـا «در تضـمن» و دلالت بر لازم معنا «در التزام» فرع دلالت بر معنا «یعنی دلالت مطابقه» است. «یعنی اگر فرع وجود دارد اصل هم باید وجود داشته باشد یعنی فرع بدون اصل امکان ندارد اما اصل بدون فرع امکان دارد».

« بلا عکس ای لا یستلزمهما المطابقه »

لازم ندارد این دو را مطابقت «یعنی دلالت مطابقه ملزوم برای این دو نیست».

ص: ۷۸

« اذ رب معنی بسیط لا جزء له »

زیرا که چه بسا معنایی بسیط باشد «نه اینکه یک موجود خارجی بسیط باشد. مثلا عَرَض، موجود خارجی است و بسیط هم هست. ولی در اینجا گفته می شود معنا، بسیط است و معنا در ذهن می باشد و با اینکه در ذهن آمده جزء ندارد مثل ماهیات بسیطه» که اصلا جزئی برای آن نیست تا اگر دلالت مطابقه داشت دلالت تضمن هم داشته باشد.

« و لا لازم له »

چه بسا معنایی هست که لازمی برایش نیست تا اگر دلالت مطابقه داشت دلالت التزام هم داشته باشد.

« فحینئذ یتحقق المطابقه بدونهما »

«فحینئذ»: در این هنگام که معنا، بی جزء است یا معنا، بی لازم است.

ترجمه: در این هنگام که معنا، بی جزء است یا معنا، بی لازم است مطابقه بدون تضمن و التزام حاصل می شود «چون جزء وجود ندارد تضمن نیست و چون لازم وجود ندارد التزام حاصل نیست».

« و ما یقال: ان کل شیء له لازم »

این عبارت اشاره به اشکال فخر دارد.

ترجمه: هر شیئی برایش لازمی وجود دارد و اقلِ لازم این دو چیز است.

« و اقله الشیئیه العامه وانه لیس غیره »

ضمیر «اقله» به «لازم» بر می گردد.

شیئیت، مفهوم است و بر دو قسم می باشد:

۱ ـ گاهی مراد شیءِ خاص است مثل انسان و سنگ. این معنای اول، لازم همه چیز نیست. شیئیت خاصه مثلا شیئیتی که عبارت از انسان است لازم انسان نیست بلکه خود انسان است.

۲ ـ گاهی مراد شیئیت عامه است. شیئیت عامه به معنای این است که قید انسان و فرس و سنگ و ... نخورده که در فارسی از آن تعبیر به «چیز» می شود.

این شیئیت، خود شیء نیست بلکه لازم همه اشیاء است.

«انه لیس غیره»: این یکی از لوازم شیء است.

« لیس بشیء »

آنچه فخر گفت اشکال واردی نیست.

« لانا نتصور الموجود مع الذهول عن کونه شیئا او لیس غیره »

«ذهول» به معنای «غفلت» است.

چون ما تصور می کنیم موجود را در حالی که از شیء بودنش یا از «لیس غیره» بودنش غافل هستیم. یعنی از این دو لازم، غافل هستیم «ولی توجه به خود موجود داریم در این صورت دلالت بر معنای مطابقی حاصل می شود و دلالت التزام حاصل نمی شود چون لازم اگر چه وجود دارد ولی مورد غفلت است.

« و مجرد کونه لازما فی الواقع لا یکفی فی الالتزام »

این عبارت اشاره به همان نکته ای دارد که در ابتدای جلسه بیان شد.

ترجمه: صرف اینکه یک شیء در واقع لازم است کافی در دلالت التزام نیست بلکه آن لازم باید مورد توجه هم باشد.

رابطه دلالت تضمن و التزام/ رابطه دلالت های سه گانه مطابقی و تضمنی و التزامی با یکدیگر ۲ ـ تقسیم دوم برای دلالت وضعیه لفظیه به حقیقت و مجاز/ دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ـ رابطه دلالت تضمن و التزام/ رابطه دلالت های سه گانه مطابقی و تضمنی و التزامی با یکدیگر ۲ ـ تقسیم دوم برای دلالت وضعیه لفظیه به حقیقت و مجاز/ دلالات/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۸۰

« کما بینهما ای بین التضمن و الالتزام بالذت لا تلازما » (۱) [۱]

بیان شد که تضمن و التزام، مطابقه را لازم دارند. سپس به عکس این مطلب پرداخته شد و گفته شد مطابقه، آن دو را لازم

نـدارد. در بحث امروز مطلب تکمیـل می شود به اینکه همـانطور که مطـابقه، آن دو را لازم نـدارد آن دو هم یکـدیگر را لازم ندارنـد یعنی اگر تضـمن صـدق کرد اقتضا نمی کند در جایی که تضـمن هست تلازم باشد. یا اگر تلازم در جایی حاصل بود اقتضا نمی کند که تضـمن هم در آنجا حاصل باشد. یعنی ممکن است تضمن و التزام از یکدیگر منفک شوند. در بعضی جاها تضمن و التزام هر دو با هم هستند مثلا ماهیتی وجود دارد که مرکب است و دارای لازمی هم هست. لفظی که برای آن مرکب وضع شده گفته می شود و از این لفظ می توان جزء معنا را اراده کرد تا دلالت، دلالت تضـمن شود. لازم را هم می توان اراده کرد تا دلالت، دلالت التزام شود. پس می توان از یک لفظ، هم جزء معنا اراده شود تا تضمن شود و می توان در یک استعمال دیگر لازم معنا اراده شود تا التزام شود یعنی این لفظ با این معنا هم می توانـد دلالت تضـمنی داشـته باشـد هم می تواند دلالت التزامی داشته باشد همانطور که می تواند دلالت مطابقی هم داشته باشد « البته الان کاری به دلالت مطابقی نداریم ».

ص: ۸۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۰۵، س۶، نشر ناب.

اگر ماهیتی باشد که بسیط است و دارای لازم باشد در این صورت مطابقی وجود دارد چون لفظ گفته می شود و از آن تمام معنا اراده می شود و می توان دلالت التزام هم داشت زیرا فرض شد که این ماهیت دارای لازم است اما چون ماهیت، بسیط بود و جزء نداشت نمی توان لفظ را گفت و جزء معنا اراده کرد. در چنین موردی دلالت التزام محقَّق می شود اما دلالت تضمن ممکن نیست. و بر عکس اگر ماهیتی باشد که مرکب است ولی لازمی ندارد در چنین حالتی لفظ گفته می شود و جزء معنا اراده می شود و دلالت تضمن محقق می شود اما نمی توان دلالت التزام در اینجا اراده کرد زیرا معنا دارای لازم نیست.

ما نمی خواهیم بگوییم ماهیت بسیطی که لازم داشته باشد وجود دارد یا ندارد؟ یا بگوییم ماهیت مرکبی که لازم نداشته باشد وجود ندارد یا دارد؟ بلکه می خواهیم بگوییم چنین حالت هایی فرض می شود یعنی انفکاک بین این دو دلالت ممکن است همانطور که اجتماع بین این دو دلالت ممکن است.

پس دلالت تضمن همیشه با مطابقه جمع می شود. و دلالت التزام همیشه با مطابقه جمع می شود. « به عبارت دیگر هر جا دلالت تضمن یا التزام باشد باید دلالت مطابقه هم باشد اینکه گوینده، مطابقه را اراده کرده یا نه مهم نیست ». اما در جایی ک دلالت تضمن هست، لازم نیست دلالت التزام باشد. می تواند دلالت التزام باشد و می تواند نباشد. در جایی هم که دلالت التزام هست لازم نیست دلالت تضمن باشد. می توان دلالت تضمن باشد و می تواند نباشد. دقت کنید که مصنف نمی خواهد انفکاک کلی بین تضمن و التزام بیندازد بلکه می خواهد اُلفت کلی را از بین ببرد. به عبارت دیگر نمی خواهد بگوید هر جا تضمن هست التزام هم می باشد بلکه می خواهد بگوید همه جا اینچنین نیست که اگر تضمن بود التزام هم بتواند باشد یا اگر التزام بود تضمن هم بتواند باشد. پس تلازم کلّی ندارند « یعنی در همه جا تلازم ندارند » ولی ممکن است در بعضی جاها تلازم باشد اما چه وقتی به طور کلی تلازم بین تضمن و التزام است؟ وقتی که ذات تضمن، ذات التزام را اقتضا کند و ذات التزام، ذات تضمن را اقتضا کند.

ص: ۸۲

پس اگر گفته شود تلازم بالذات است « یعنی این ذات، آن ذات را اقتضا می کند و آن ذات، این ذات را اقتضا می کند » معنایش این است که تلازم بالکلیه است. اما اگر ذات ها اقتضای یکدیگر را نداشتند تلازم به طور کلی نیست.

این مطلب به این خاطر بیان شد تا کلمه « بالذات » که در عبارت مرحوم سبزواری آمده به معنای « بالکلیه » است.

اگر تلازم اتفاقی بود « نه اینکه بین دو ذات باشد » و این ذات، اتفاقاً آن ذات را اقتضا کرد مثلا در یک موردی اتفاق افتاد که معنای این شیء مرکب بود و دارای لازم هم بود در اینصورت یکی « مثلا تضمن » دیگری « مثلا التزام » را اقتضا می کند. این گونه موارد، اتفاقی است نه اینکه ذات تضمن یا ذات التزام اقتضا کرده بلکه مرکب بودن ماهیت و لازم داشتن ماهیت اتفاق افتاده و تلازم واقع شده. چنین تلازمی، تلازم کلی نیست.

پس اگر اقتضاء، ذاتی باشد تلازم، کلی است و اگر اقتضاء، اتفاقی باشد تلازم، کلی نیست.

نکته: هر جا دو شیء با هم تلازم دارند بین آنها تلازم کلی وجود دارد. مثلا بین نور خورشید و حرارت خورشید تلازم کلی است یعنی هر جا نور خورشید باشد حرارت خورشید هم هست و هر جا حرارت خورشید باشد نور خورشید هم هست. و مانند علت و معلول که تلازم دارند.

توضیح عبارت

« کما بینهما ای بین التضمن و الالتزام بالذات لا تلازما »

ص: ۸۳

عبارت « کما بینهما » برای تشبیه است و مربوط به « بلاعکس » است و مربوط به « و استلزما الاولی » نیست. یعنی همانطور که در عکس، تلازم نیست در بین تضمن و التزام هم تلازم نیست.

۱.ترجمه: همانطور که بین تضمن و التزام، بالذات « یعنی به نحو کلی » تلازم نیست « و منافات ندارد که به نحو جزئی تلازم باشد ».

« اذ یجوز ان یکون للفظٍ معنی مرکب لا لازم له »

زیرا جایز است که برای لفظی، معنای مرکب وجود داشته باشد « تا بتوان از اطلاق لفظ، جزء این معنا اراده شود و دلالت التزام تحقق پیدا کند » ولی این معنا، لازم ندارد « تا بتوان از اطلاق لفظ، آن لازم اراده شود و دلالت التزام تحقق پیدا کند ».

« او معنی بسیط له لازم »

« معنی » عطف بر « معنی مرکب » است.

یا معنای بسیط وجود داشته باشد که برای آن، لازمی هست « چون معنا بسیط است و جزء ندارد نمی توان لفظ را اطلاق کرد و جزء معنا را اراده کرد پس تضمن حاصل نمی شود اما چون این معنا دارای لازم است می توان لفظ را اطلاق کرد و معنا را اراده نکرد بلکه لازم را اراده کرد تا دلالت التزام درست شود.

« فیتحقق احدهما بدون الآخر »

یکی از این دو دلالت « تضمن و التزام » بدون دیگری می تواند محقق شود. یعنی در فرض اول، تضمن بدون التزام بود و در فرض دوم التزام، بدون تضمن بود.

ص: ۸۴

« و قولنا: (بالذات) ای بالکلیه »

توضیح این عبارت، داده شد.

« معناه انه لیس هنا استلزم من شیء من الجانبین بخلافهما مع المطابقه اذ هناک کان استلزام منهما لها و لم یکن منها لهما »

ضمیر « معناه » به « قولنا بالذات ای بالکلیه » بر نمی گردد بلکه مرحوم سبزواری می خواهد « کما بینهما بالذات لا تلازما » را بیان کند و وقتی معنای این عبارت را بیان کند معنای « و استلزما الاولی بلاعکس » هم روشن می شود.

« هنا »: در باب تضمن و التزام « یعنی در جایی که مطابقه دخالت داده نمی شود و فقط تضمن و التزام دخالت داده می شود ».

« هناک »: در باب مطابقه. اما در باب مطابقه اگر چه استلزام از یک طرف نبود ولی از طرف دیگر بود.

ترجمه: معنای این عبارت این است که در باب تضمن و التزام، «که توجه به دلالت مطابقه نیست » استلزام از هیچ یک از دو طرف نیست « نه این، آن را لازم دارد و نه آن، این را لازم دارد » به خلاف تضمن و التزام وقتی که با مطابقه سنجیده شود زیرا در آنجا « یعنی جایی که مطابقه را هم دخالت دادید اگر چه استلزام از یک طرف نیست ولی از طرف دیگر هست » استلزام از ناحیه تضمن و التزام نسبت به مطابقه بود «یعنی تضمن و التزام، مطابقه را لازم داشتند » ولی مطابقه مستلزم تضمن و التزام نبود.

ص: ۸۵

نکته: بین اراده و توجه فرق است. متکلم از این لفظی که می گویـد چه اراده معنای آن را بکند یا نکند این لفظ دلالت بر معنا می کند. با این شرط که نیاز به توجه هم هست مثلا شخصی که خوابیده توجه ندارد و لذا دلالت این لفظ بر معنایش برای این شخصی که خوابیده حاصل نمی شود ولی برای شخص بیدار که سامع است دلالت حاصل است.

نکته: فخر رازی گفت هیـچ شـیئی بـدون لاـزم نیست لااقـل این است که هر شـیئی، لازمی به عنوان شـیئیت دارد یا هر شـیئی، لازمی به عنوان « انه غیره » دارد. مرحوم سبزواری فرمود گاهی از اوقات به این لازم توجه نمی شود. این توجه نشدن در جلسه قبل توضـیح داده شـد. می توان این مطلب را به بیان دیگری گفت که این شـیئیت، لازمِ بیِّن بالمعنی الاخص نیست. همچنین « انه لیس غیره » هم لاـزم بیِّن بـالمعنی الاـخص نیست. در جایی دلالت التزام تحقق پیـدا می کنـد که لازم، بیِّن بالمعنی الاخص باشـد در جـایی که لاـزم، لازم بعیـد است و به ذهن نمی آیـد دلالت التزام تحقق پیـدا نمی کنـد مگر قرینه ای آورده شود که دلاـلت التزام محقق شود. امـا در غیر اینصورت اگر لاـزمی باشـد که به ذهن نمی آیـد این دلالت التزام تمام نمی شود اگر چه این دلاـلت التزام برای متکلم تمام است ولی برای مخاطب تمام نیست. لازم بایـد به طوری آشـکار باشـد که اگر متکلم آن را اراده نکرد به ذهن مخاطب بیاید پس این لازم باید بیّنِ باشد و « شیئیت » و « انه لیس غیره » از لازم های بیِّن نیستند لذا به ذهن مخاطب نمی آیند و مورد توجه قرار نمی گیرند.

ص: ۸۶

نکته: آن توجّهی که باید همه افراد حواسشان جمع باشد تا این دلالت واقع شود در اینجا شرط نمی شود یعنی وقتی لفظ « آب » گفته شد دلالت بر همان جسم سیال می کند چه متکلم توجه داشته باشد یا نه؟ چه مخاطب توجه داشته باشد یا نه؟ در دلالت التزام، توجه داشتن شرط است یعنی باید لازم طوری انتخاب شود که شخص شنونده متوجه آن شود اگر لازم، بعید است و به ذهن نمی آید و مخاطب متوجه آن نمی شود دلالت التزام نخواهد بود مگر اینکه قرینه آورده شود. پس در مطلق دلالت، توجه لازم نیست بلکه در دلالت التزام، توجه لازم است به همین صورتی که گفته شد.

سوال: وقتی متکلم به مخاطب می گوید برای من آب بیاور. مخاطب آن می آورد پس در ذهن مخاطب این مطلب هست که آب، غیر خودش نیست یعنی آن لازمی که فخر گفت « انه لیس غیره » در ذهن مخاطب است و لذا غیر آب را نمی آورد بلکه همان آب را می آورد چون متوجه است که آب، غیر خودش نیست.

پس این لازمی که فخر گفت مورد توجه است و هیچ شیئی خالی از این لازم نیست و همه جا دلالت التزام هست.

جواب: در جواب می گوییم آیا این مخاطب، « انه لیس غیره »، را می داند یا اینکه آب را به دلالت مطابقه بر این جسم سیال، دالّ می بیند و فقط همین را متوجه است که لفظی آمد و آب فهماند اما اینکه این آب، غیر خودش نیست اصلا به ذهنش نمی آید. اگر به مخاطب گفته شود چرا آب آوردی جواب می دهد «چون از من آب خواستی » نمی گوید «چون آب، غیر خودش نیست ».

صفحه ۱۰۵ سطر ۱۰ قوله « و اللفظ »

تـا اینجـا بحث در دلالت مطابقه و التزام و تضـمن تمام شـد ولی هنوز بحث در دلالت وضـعیه لفظیه باقی است. تا اینجا دلالت وضـعیه لفظیه را به سه قسم « مطابقه، تضمن و التزام » تقسیم کرد الان می خواهد دلالت وضعیه لفظیه را به دو قسم « حقیقت و مجاز » تقسیم کند و در ادامه همان وضعیه لفظیه را به مشترک، مرادف و منقول تقسیم می کند.

لفظ به دلالت وصـغیه لفظیه هم بر معنای حقیقی دلالت می کنـد هم بر معنای مجازی دلالت می کند در اینجا یک سوال پیش می آید.

سوال: لفـظ برای معنـای حقیقی وضع شـده پس دلالـت وضـعیه لفظیه نسـبت به معنای حقیی صـحیح است اما نسبت به معنای مجازی اگر چه دلالت، دلالت لفظیه است اما به چه علت گفته می شود که وضعیه است؟

جواب: در قبل بیان شد که در حقایق، وضع شخصی هست و در مجازات، وضع نوعی است. پس در هر دو « حقیقت و مجاز » وضع هست. به عبارت دیگر این شخصِ لفظ برای این شخصِ معنا وضع شده که به این حقیقت می گویند اما این شخصِ لفظ علاوه بر اینکه بر این شـخصِ معنـا وضع شـده به مـا اجـازه داده شـده که در هر جـا فلان علاقه وجود دارد بکار رود و معنای مجازی اراده شود یعنی مثلا در نوعِ جایی که علاقه « ما یؤول الیه » باشد حق دارید این لفظ را در معنایی که این علاقه را دارد بکار ببرید. پس دلالت لفظ بر معنای مجازی دلالت لفظیه و وضعیه می شود.

ص: ۸۸

البته مرحوم سبزواری مطلب را طوری بیـان می کنـد که گویا حقیقت و مجاز را بیان می کنـد و سـپس این سوال پیش می آید که چه ربطی به بحث دلالت دارد؟ با این بیانی که شد معلوم گردید که این بحث، تتمه محث دلالت وضعیه لفظیه است.

توضیح عبارت

« و اللفظ فی معناه الموضوع له حیث استعملا حقیقهٌ »

« و اللفظ » مبتدی و « حقیقه » خبر است.

لفـظ در معنـایی که برای آن معنـا وضـع شـده، هر گـاه که اسـتعمال شـود حقیقت است « یعنی لفظی که در معنـای موضوع له استعمال شده حقیقت است ».

« ثم المجاز قابلا ای مقابل لها »

مصـنف ابتدا حقیقت را توضـیح داد سـپس از طریق اینکه مجاز مقابل حقیقت است مجاز را هم توضیح می دهد. « الف » در « قابلا » برای اشباع است و عبارت به صورت « ثم المجاز قابل » است یعنی مجاز به حقیقت مقابله می کند « یعنی مقابل آن قرار می گیرد و وقتی مقابل حقیقت قرار گرفت قیودی که در حقیقت بود باید عوض شود ».

« فهو اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع له لعلاقه »

ضمیر « هو » به « مجاز » بر می گردد.

مجاز چون مقابل حقیقت است لذا « مسـتعمل فی معناه الموضوع له » که در حقیقت بود برداشته می شود و تبدیل به « مستعمل فی غیر ما وضع له » می شود.

ص: ۸۹

ترجمه: مجاز، لفظی است که در غیر ما وضع له استعمال شود به خاطر علاقه « علاقه یعنی رابطه ای بین آن معنای حقیقی و معنای مجازی باشد نه اینکه مراد علاقه بین لفظ و معنا باشد چون علاقه بین لفظ و معنا همان وضع است »

« فان کانت العلاقه هی المشابهه »

علاقه بر دو قسم است و خاطر اینکه علاقه بر دو قسم است مجاز هم دو قسم می شود. گاهی علاقه، مشابهتی بین معنای حقیقی و معنای مجازی است اینچنین مجازی را استعاره می گویند. اگر علاقه، چیز دیگری غیر از مشابهت باشد اسم آن مجاز را مجاز مرسل می گویند.

سوال: آیا « مرسل » قید « مجاز » است یا مرادش از « مرسل » این است که قید نیاور و مطلق بگذار و بگو « مجاز »؟

جواب: آن طور که در علم بیان خوانده شده اسم این مجاز، مجاز مرسل است نه اینکه اسم آن، مجاز باشد که مرسل و رها شده باشد لذا « مرسل »، قید برای مجاز است یعنی مجاز تقسیم به استعماره و مجاز مرسل می شود اگر چه در بین ما رایج شده که وقتی « مجاز » بکار می رود غیر استعاره اراده می شود. یعنی وقتی لفظ « مجاز » به طور مطلق بکار می رود و قیدی در آن نیست استعاره اراده نمی شود. وقتی استعاره گفته می شود آن نوعِ مجازِ خاص اراده می شود.

ص: ۹۰

بیان اقسام مجاز/ ادامه بیان تقسیم دوم برای دلالت وضعیه لفظیه به حقیقت و مجاز ۲ _ تقسیم سوم برای دلالت وضعیه لفظیه به مشترک لفظی و ترادف ۳ _ توضیح منقول و نحوه نقل دادن/دلالات/ مباحث الفاظ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ بیان اقسام مجاز/ ادامه بیان تقسیم دوم برای دلالت وضعیه لفظیه به حقیقت و مجاز ۲ _ تقسیم سوم برای دلالت وضعیه لفظیه به مشترک لفظی و ترادف ۳ _ توضیح منقول و نحوه نقل دادن/دلالات/ مباحث الفاظ منطق/ شرح منظومه.

« فان کانت العلاقه هی المشابهه کما قلنا للشبه فذلک المجاز استعاره » (۱) [۱]

بحث در دلالت وضعیه لفظیه بود. بعد از اینکه مطابقه و تضمن و التزام توضیح داده شد وارد بحث در حقیقت و مجاز شد که در این دو هم دلالت وضعیه لفظیه وجود دارد یعنی درباره « حقیقت » گفته می شود که لفظ، دلالت وضعیه لفظیه بر معنا دارد و در « مجاز » هم لفظ، دلالت وضعیه لفظیه بر معنا دارد. ولی با فرقی که بیان شد که در « حقیقت »، وضعِ شخصی است و در « مجاز »، وضعِ نوعی است یعنی در « حقیقت »، واضع این لفظ را به ازاء این معنا وضع کرده و در مجاز این لفظ را به ازاء این معنا وضع نکرده بلکه به ازاء هر معنایی که بتواند علاقه ای با معنای اصلی داشته باشد وضع کرده است. در هر دو « حقیقت و مجاز » لفظ اطلاق می شود و معنایی از آن دلالت می شود. پس دلالتِ وضعیه لفظیه است.

ص: ۹۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۰۵، س۱۱، نشر ناب.

نکته: گاهی گفته می شود بین معنای مجازی و معنای حقیقی باید علاقه و مناسبت باشد سپس این مناسبت ها تعیین می شود در اینصورت وضعِ نوعی برای این ۲۵ علاقه و مناسبت می شود. گاهی از اوقات هم گفته می شود که هر جا عرف بپسندد و علاقه را قبول کند کافی است و این ۲۵ مورد هم از مواردی است که عرف می پسندد. در این صورت یک علاقه قرار داده شد ولی باز هم علاقه مطرح است و با توجه به آن علاقه برای معنای مجازی وضع شده ولی علاقه، عام گرفته شد که عبارت از پسندیدن عرف است. و اگر موارد دیگری هم پیدا شد که عرف آن را پسندید در آنجا هم مناسبت وجود دارد و می توان لفظ را استعمال کرد و دلالت به صورت وضعیه لفظیه می شود.

تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود اما الان می خواهد در مورد علاقه بحث کند. علاقه به معنای « بودن مناسبت بین معنای حقیقی و معنای مجازی » است اگر لفظی را که برای معنای حقیقی وضع شده بخواهید در معنای مجازی بکار ببرید باید این معنای مجازی با معنای حقیقی مناسبتی داشته باشد تا به ما اجازه بدهد لفظِ مربوط به حقیقی را در مجازی بکار برد. اگر مناسبت نباشد نمی توان لفظ را در معنایی بکار برد که مناسبتی با معنای اصلی ندارد مگر اینکه نقل داده شود که به این، نقل نمی گویند نه مجاز.

از این مناسبت تعبیر به علاقه می شود. این مناسبت بر دو قسم است یکبار مشابهت معنای حقیقی و معنای مجازی است و همین مشابهت باعث مناسبت شده و لذا به ما اجازه داده شده که استعمال کنیم. چنین مجازی را استعاره می گویند. یا علاقه، مشابهت نیست بلکه چیز دیگر است که به آن مجاز مرسل می گویند.

مرحوم سبزواری چند علاقه را می شمارد و می گوید تا ۲۵ تا شمرده شده است.

علاقه هایی که مرحوم سبزواری می شمارد برای آنها مثال ذکر نمی کند ولی در حاشیه کتاب ۲۵ علاقه را می شمارد و برای همه آنها مثال می زند. آن مواردی که خود مرحوم سبزواری ذکر کرده مثالهایش از این حاشیه ذکر می شود.

نکته مربوط به دو جلسه قبل: بیان شد که دلالت، احتیاج به توجه دارد ولی احتیاج به اراده ندارد. در جلسه قبل هم مطلبی بیان شد و آن مطلب این بود که توجه در دلالت التزام شرط است و در سایر دلالات، توجه شرط نیست زیرا اگر لازم، لازمِ بیّن باشد قهراً متکلّم متوجه لازم است و مخاطب هم متوجه لازم هست در اینصورت می توان لفظی را گفت و لازمِ معنا را اراده کرد. اما در جایی که لازم، لازمِ بیّن نیست گاهی نه متکلم متوجه آن لازم است نه مخاطب متوجه آن لازم است در نتیجه دلالت التزامی حاصل نمی شود.

الان می خواهیم بیان کنیم که اگر در مطلبی که در دو جلسه قبل بیان شد منافاتی با کلام جلسه قبل داشته باشد کلام جلسه قبل را ترجیح بدهید وکلام دو جلسه قبل را توجیه کنید.

ص: ۹۳

توضیح عبارت

« فان کانت العلاقه هی المشابهه کما قلنا للشبه فذلک المجاز استعاره »

عبارت « کما قلنا للشبه » به صورت جمله معترضه است تا تبیینی برای قسمتی از شعر باشد.

اگر علاقه و مناسبتی که بین معنای حقیقی و معنای مجازی باید وجود داشته باشد عبارت از مشابهت باشد چنانچه که در شعر گفته شد « للشبه » یعنی در شعر یکی از علاقه ها ذکر شد. چنین مجازی، استعاره نامیده می شود.

« و ان قرن علاقه اخری فمرسل ای فمجاز مرسل قَمِن ای حقیق »

اگر این استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له، مقرون با علاقه دیگری باشد « و با علاقه مشابهت نباشد » سزاوار است که این مجاز را مجاز مرسل بنامید.

« و هی کالسببیه »

« هی »: علاقه ای که غیر مشابهت است.

سبب اول: سببیت، علاقه سببیت در جایی است که لفظی را که برای سبب وضع شده استعمال شود اما مسبب اراده شود. سبب بودن این معنا « که معنای حقیقی است » برای معنای مجازی، مناسبتی بین معنای حقیقی و مجازی درست کرده که به خاطر آن مناسبت می توان لفظی را که مربوط به معنای حقیقی است برای معنای مجازی قرار داد. مانند « بلّوا ارحامکم ولو بالسلام » که به معنای « صلوا ارحامکم ولو بالسلام » است یعنی صله ارحام کنید ولو با یک سلام کردن باشد. به جای لفظ « صلوا » تعبیر به « بلّوا » شده. « بل » به معنای تَر کردن است. وسیله اتصال دو شیء، تر کردن آن دو شیء است. اگر آن دو شیء خشک باشند به خوبیِ دو شیءِ تر، اتصال پیدا نمی کنند. چون بلّه در بعضی جاها سبب اتصال دیده شده لذا کلمه « بل » که سبب است استعمال شده و « صله » که مسبب است اراده شده است. بین معنای حقیقی « بلّوا » و معنای مجازی آن که « صلوا » می باشد مناسبت وجود دارد. و آن مناسبت این است که تر کردن، سبب است و اتصال، مسبب است در اینصورت لفظی که برای سبب وضع شده « که بلّه و تری است » در مسبّب « که صله است » بکار رفته .

ص: ۹۴

« و المسببیه »

سبب دوم: مسببیت، این سبب بر عکس سبب اولی است یعنی اسمی که برای مسبّب قرار داده شده و معنای حقیقیش مسبّب است در سبب بکار برود مثلاـ به « خمر » گفته شود « اثم » که به معنای گناه است. مراد از « خمر » شرب آن است که سبب برای گناه می شود و گناه، مسبّب می شود. در اینصورت لفظ اثم که برای مسبب وضع شده بکار می رود ولی سببب اثم که خمر است اراده می شود.

« و الحالیه »

سبب سوم: حالیت، یعنی آنچه که اسم برای حالّ شده، اطلاق می شود ولی محلّ اراده می شود مثلاـ (وَ أَمَّا الَّذِینَ ابیَضَّت وُجُوهُهُم فَفِی رَحمَهِ اللّهِ هُم فِیهَا خَالِدُونَ) (۱) [۲]مراد از (فَفِی رَحمَهِ اللّهِ)، جنّت است زیرا جنّت، محل رحمت خداوند ـ تبارک ـ است. رحمت که حالّ است گفته شد و جنّت که محلّ است اراده شده است. یعنی لفظی که برای حالّ وضع شده بود مجازا در محلّ بکار رفت.

« و المحلیه »

سبب چهارم: محلیت، یعنی لفظی که برای محلّ وضع شده، استعمال می شود اما حالّ اراده می شود مثلا به کسی گفته می شود « لا یُفَضِّضُ الله فاك » یعنی خداوند ـ تبارك ـ دهانت را نشکند. این یك دعا است و مراد این نیست که دهان نشکند بلکه مراد این است که آنچه در دهان وجود دارد « که دندان می باشد » نشکند.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۰۷.

« و الجزئیه »

سبب پنجم: جزئیت، یعنی لفظی که برای جزء وضع شده، آورده شود و کلّ اراده شود مثل (کُلُّ شَیءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجهَهُ) (۱) [۳]« وجه » اسم برای جزء است یعنی جزء انسان، صورتش است ولی در اینجا لفظ « وجه » آورده شد ولی کلّ که ذات است اراده شده.

نکته: درباره « وجه » سه احتمال داده شده است:

احتمال اول: نوع مفسرین « وجه » را به معنای « ذات » گرفتند چون معتقدند که در نفخه اول که نفخ و صورِ حشر و جمع کردن است تمام موجودات جمع می شوند و تمام تعیّنات از بین می روند فقط خداوند _ تبارک _ باقی می ماند لذا مراد از « وجه » را « ذات » گرفتند یعنی همه اشیاء هالکند جزء ذات خداوند _ تبارک _ که باقی می ماند.

نوع مفسرین احتمال اول را گرفتند و ما هم طبق همین احتمال توضیح دادیم.

احتمال دوم: گروهی وجه را به معنای ائمه معصومین علیهم السلام گرفتند « که از روایات هم بر می آید » یعنی همه از بین می روند جز وجه الله که ائمه معصومین علیهم السلام هستند. در این صورت « وجه » در معنای مجاز بکار نرفته بلکه در معنای خودش بکار رفته است.

اما به چه علت به ائمه معصومین علیهم السلام « وجه الله » گفته می شود؟ چون هر کسی را می توان از وجهشس شناخت و خداوند _ تبارک _ را از طریق ائمه معصومین علیهم السلام می توان شناخت. و ما را با خداوند _ تبارک _ آشنا می کنند همانطور که « وجه » ما را با شخص آشنا می کند.

۱- قصص/سوره۲۸، آیه۸۸.

در این صورت معنای آیه به این صورت می شود: همه از بین می روند جزء ائمه علیهم السلام. در این احتمال، ذات خداوند ـ تبارک ـ مطرح نشده چون مفروغٌ عنه است که از بین نمی رود یعنی خداوند ـ تبارک ـ می خواهد بیان کند کل موجودات امکانی از بین می روند جز ائمه علیهم السلام.

احتمال سوم: « وجه » عبارت از یک تجلی است که آن، وجود منبسط است یعنی همه اشیاء از بین می روند جز وجود منبسط. به عبارت دیگر خداوند ـ تبارک ـ باقی می ماند و فیض خداوند ـ تبارک ـ که وجود منبسط است باقی می ماند و بقیه تعیّنات، فیض نیستند. تعینات همان ماهیاتند و ماهیات، اصالت ندارند و صادر نشدند و جعل نشدند و خداوند ـ تبارک ـ آنها را افاضه نکرده.

در صور اول که صور حشر است خداوند ـ تبارک ـ این تعینات را از روی وجود منبسط جمع می کند و وجود منبسط خالص باقی می ماند که وجه الله است. دوباره در صور دوم که صور حشر و پخش کردن است این تعینات را پخش می کند. از امام زین العابدین علیه السلام سوال می کنند چه مقدار بین صور اول و صور دوم فاصله می شود؟ حضرت می فرمایند « ماشاء الله» و زمانی تعیین نمی کنند. چون در آنجا زمان نیست زیرا فاصله، با زمان تعیین می شود. بعد از اینکه کل عالم جمع شد زمانش هم جمع می شود. لذا بین صور اول و صور دوم معیّنی وجود ندارد تا بتوان آن را تعیین کرد لذا امام علیه السلام که می فرماید « ما شاء الله ».

نکته مهم: کتاب منظومه مثل کتاب اشارات می مانـد که وقتی کسـی کتاب اشارات را می خوانـد اینطور نیست که فقط کتاب اشـارات را بفهمـد بلکه خیلی از مسائـل فلسـفه حـل می شـود کتـاب منظومه هم همینطور است یعنی وقـتی منظومه می خوانید اینطور نیست که منطق می خوانید بلکه خیلی مطالب در این کتاب هست یعنی وقتی این کتاب خوانده می شود گویا کشکولی از منطق و فلسفه در اختیار خواننده هست نه اینکه منطق و فلسفه عادی خوانده باشد.

« و الکلیه »

سبب شـشم: کلیت، یعنی لفظی که برای کلّ وضع شده بکار می رود و جزء اراده می شود مانند (جَعَلُوا أَصَابِعَهُم فِي أذَانِهِم) (۱) [۴]حضـرت نوح علیه السـلام شـکایت می کننـد که وقتی می خواهم بـا مردم حرف بزنم انگشت خودشان را داخل گوش خودشـان می گذارنـد. در حـالی که نمی تـوان انگشت را داخـل گوش گـذاشت بلکه نوک انگشت « که انامـل است » را می گذارند. لفظ « اصابع » که برای کل انگشت است گفته شده و نوک انگشت که جزء این انگشت است اراده شده است.

« و المجاوره »

سبب هفتم: مجاورت، مثل « جری المیزاب » یعنی آبی که مجاور ناودان است جاری شده ولی به علاقه مجاورت گفته شده که میزاب جاری شده است. به علاقه مجاورت اطلاق « میزاب » بر « آب » شده است.

« و تسمیه الشیء باسم مایؤل الیه »

سبب هشـتم: « تسـمیه الشیء باسم ما یؤل الیه »، مثل « من قتل قتیلاً فله سَلَبُه » یعنی اگر کسی جنگجویی را بکشد، سَلَبِ « یعنی آنچه که از بـدن این انسان جدا می شود که لباس های جنگی و زره و اسـلحه است » مقتول برای قاتل است. در اینجا نگفت « هر کسـی که مبـارزی را بکشـد » بلکه تعبیر به « قتیـل » کرد و « قتیـل » را نمی توان کُشت. انسـانِ زنـده را می توان کُشت این شخص، الاـن زنـده است امـا اطلاـق « قتیل » بر آن شـده « که فعیل به معنای مفعول است » به اعتبار اینکه در آینـده مقتول می شود.

۱- نوح/سوره۷۱، آیه۷.

« و باسم ما کان »

سبب نهم: تسمیه الشی باسم ما کان، یعنی شیئی را به اسم آنچه که قبلا نامیده می شد نامیده شود « یعنی قبلا حقیقت بود ولی الان مجاز است » مانند (وَ اتُوا الیَتَامَی أَموَالَهُم) (۱) [۵]یعنی اموال یتامی را بدهید. این افراد در وقتی که یتیم هستند و هنوز رشید نیستند نباید اموالشان به آنها داده شود. وقتی می توان اموال یتیم را به یتیم داد که از یتیم بودن در آید و بالغ و عاقل و رشید شده باشد. در وقتی که مال به این افراد داده می شود خداوند _ تبارک _ بر آنها اطلاق یتامی کرده است. این لفظ الان که بکار می رود مجاز است به اعتبار اینکه قبلا حقیقت بود.

« و غیر ذلک »

تا اینجا ۹ مورد علاقه شمرده شد که یک مورد هم مشابهت بود که ۱۰ تا می شود سپس می فرماید « و غیر ذلک »

« و قد حُصِرت فی خمس و عشرین »

علاقه، منحصر در ۲۵ تا شده است.

تا اینجا بحث حقیقت و مجاز تمام شد و وارد بحث بعدی می شود.

صفحه ۱۰۷ سطر ۴ قوله « و اللفظ »

واضع گاهی لفظ را برای بیش از یک معنا وضع می کند که این لفظ، مشترک لفظی بین این معانی می شود یعنی لفظ، مشترک است اما معنا، مشترک نیست. در جایی که لفظ برای یک جامعی وضع شود و آن جامع دارای افراد باشد گفته می شود این افراد در یک معنایی که آن معنا جامع است اشتراک دارند و آنجا را اشتراک معنوی می گویند مثل انسان نسبت به زید و بکر و ... که مشترک معنوی است زیرا « انسان » بر جامع بین زید و بکر و عمرو حمل می شود و آن جامع دارای مصادیقی است مثل همین افراد، در اینصورت اگر لفظ در جامع استعمال شود نسبت به افراد، مشترک معنوی است « نسبت به جامع اصلا مشترک نیست زیرا جامع، موضوع له برای آن است » پس « انسان » لفظی است که وضع شده برای معنایی که مشترک بین این افراد است. دقت شود که لفظ « عین » نسبت به طلا و نقره مشترک لفظی است اما نسبت به افراد طلا مشترک معنوی است چون برای مطلق « ذهب » وضع شده اگر افراد آن ملاحظه شود در یک معنایی مشترکند که آن معنا، طلا بودن است. ولی در جایی که اشتراک فقط در لفظ باشد مثل طلا و نقره و چشمه و چشم و امثال اینها، معناهای مختلفی هستند که هیچکدام با یکدیگر جمع نمی شوند اما در اسم با هم اشتراک دارند به اینکه به همه آنها « عین » گفته می شود.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲.

لفظی که برای چند معنا وضع شود بر هر یک از معانی، دلالت وضعیه لفظیه دارد ولی چون مشخص نیست که برای کدام معنا اطلاق می شود لـذا نیـاز به قرینه دارد « همـانطور که در مجـاز نیـاز به قرینه است ولی در مجاز، قرینه صارفه می خواهـد یعنی قرینه ای که مـا را از معنـای حقیقی منصـرف کنـد و متحول به معنـای مجازی کنـد اما در مشترک نیاز به قرینه معیّنه است زیرا همه لفظ ها حقیقتنـد لـذا انتقال از حقیقت اتفاق نمی افتد اما چون مردد است که کدام یک از معانی حقیقی اراده شدند قرینه معینه می خواهد تا آن را تعیین کند و معلوم شد که این لفظ در کدام معنا استعمال شده است.

امـا اگر بر عکس شود یعنی معنـا واحـد باشـد ولی لفظ چنـد تا باشـد مثلا از انسان تعبیر به « انسان » و « بشـر » شود. معنا واحد است ولی لفظ دو تا است در اینجا گفته می شود این دو لفظ مرادفنـد. پس مرادف در جایی است که معنا، واحد است و لفظ، متعدد است و مشترک لفظی در جایی است که معنا، متعدد باشد و لفظ واحد باشد و در هر دو، دلالت لفظی وضعی است.

توضیح عبارت

« و اللفظ إن وحّد و المعنی کثر فهو مشترک لفظی »

ترجمه: لفظ اگر واحد باشد در حالی که معنا کثیر است آن لفظِ واحد، مشترک لفظی بین این معانی می شود.

ص: ۱۰۰

« و ترادف عکساً ظهر »

ترادف، عکس مشترک، ظاهر شده است. یعنی مشترک آن است که لفظ، واحد باشد و معنا، متعدد باشد اما در ترادف بر عکس است یعنی معنا، واحد است و لفظ، متعدد است.

« ای هنا المعنی واحد و اللفظ کثر »

این عبارت، تفسیر برای « عکس » است. یعنی در ترادف، معنا واحد است و لفظ، کثیر است.

صفحه ۱۰۸ سطر ۱ قوله « و بالوضع »

بحث دیگری که باقی مانده بحث در منقول است.

توضیح: گاهی لفظ از معنای اوّلی به معنای ثانی نقل داده می شود. ممکن است مناسبتی بین معنای اول و معنای دوم باشد و ممکن است مناسبتی هم نباشد. در هر دو صورت اگر از معنای اول نقل داده شد و در معنای دوم بکار رفت منقول گفته می شود به شرطی که معنای اول، متروک و مهجور شود. اگر معنای اول، هنوز به ذهن می رسد استعمال در معنای دوم مجاز می شود نه منقول. لذا باید معنای اول متروک شود تا ذهن ها نسبت به آن بی توجه بشوند در اینصورت لفظ نسبت به معنای دوم، منقول می شود.

منقول به ناقل نسبت داده می شود یعنی گفته نمی شود که این لفظ، منقول است بلکه قید آورده می شود و گفته می شود منقول شرعی، منقول فقهی، منقول کلامی است. باید بررسی کرد کسی که این لفظ را از معنای اول به معنای دوم نقل داده صاحب چه علمی بوده اگر فقیه بوده گفته می شود این منقول، منقول فقهی است و اگر متکلم بوده گفته می شود این منقول، منقول کلامی است و اگر فیلسوف بوده گفته می شود این منقول، منقول فلسفی است ولی اگر عرف نقل بدهد « نه اینکه یک شخص خاص یا عرف خاص نقل بدهد » در اینصورت گفته می شود که منقول عرفی است. پس همیشه منقول به ناقل نسبت داده می شود چه ناقل،عرف عام باشد که تعبیر به منقول عرفی می شود و چه ناقل، عرف خاص باشد مثل فقیه و متکلم و فیلسوف.

ص: ۱۰۱

نقل ممکن است به دو صورت اتفاق بیفتد:

۱ ـ وضع تخصیصی: یعنی ناقل اینگونه می گوید که این لفظ برای فلان معنا وضع شده بود ولی ناقل آن را نقل برای معنای دوم می کند. این وضع را وضع تخصیصی می گویند چون واضع، لفظ را تخصیص به یک معنایی می دهد که معنای دوم است.

۲ ـ وضع تخصصی: واضع لفظ را برای معنای اولی وضع کرده سپس مردم این لفظ را در معنای دوم استعمال می کنند و این استعمال، رایج و مشهور می شود و وضعی در این معنای دوم به وجود می آید که لفظ را به معنای دوم اختصاص می دهد ولی این وضع از ناحیه شخصی نیست تا گفته شود آن شخص، لفظ را به معنا تخصیص داد بلکه از نظر استعمال است لذا گفته می شود این لفظ به این معنا تخصص پیدا کرد نه اینکه تخصیص داده شد چون کسی آن را تخصیص نداد.

توضیح عبارت

« و بالوضع الثانوی تخصیصی او تخصصی »

عبارت را به این صورت بخوانید تا بهتر معنا شود « و بالوضع الثانی لمعنی آخر فاللفظ منقول » یعنی با وضع لفظ در مرتبه دوم برای معنای دیگر، این لفظ را منقول می گویند.

ترجمه: وضع ثانوی می تواند تخصیصی و می تواند تخصصی باشد.

« تقسیم للوضع المطلق »

مصنف بیان می کند که تقسیم به تخصیصی و تخصصی، تقسیم برای مطلق وضع است یعنی مطلق وضع تقسیم به تخصیصی و تخصصی، می شود.

ص: ۱۰۲

« فالوضع التخصیصی ان یقول الواضع وضعت هذا اللفظ لهذا المعنی »

وضع تخصیصی این است که واضع بگوید این لفظ را برای این معنا گذاشتم.

نکته: مصنف، اصل وضع تخصیصی را معنا می کند نه منقول را، لـذا ممکن است واضع، اولین بار لفظ را وضع کند و گفته شود وضعش تخصیصی است و وضع ثانوی نباشد تا گفته شود منقول است.

« و الوضع التخصصی ان یُستعمل لفظ فی معنی و کثر استعماله فیه بحیث یصیر حقیقه فیه »

ضمیر « فیه » در « حقیقیه فیه » به معنای دوم برمی گردد.

وضع تخصصی این است که استعمال شود لفظی در معنایی، و این استعمال لفظ در این معنا بیشتر می شود به طوری که این لفظ، حقیقت در معنا می شود.

« لمعنی آخر مع التخلص ای مع الهجره عن معنی اول »

لفظ وضع ثانوی برای معنای دیگر پیدا کند با شرط اینکه از معنای اول تخلّص « یعنی هجرت و عبور » کند.

« فاللفظ منقول »

اگر این چنین وضعِ ثانوی افتاد لفظ را منقول می گویند.

« نُسِب لناقل عام و خاص »

این منقول به ناقل نسبت داده می شود چه ناقل، عام باشد « که گفته می شود منقول عرفی » و چه ناقل، خاص باشد « که گفته می شود منقول فقهی یا کلامی ».

« فارتقب »

این عبارت برای تکمیل کردن شعر آمده و به معنای این است که منتظر باش و مراقبت کن.

ص: ۱۰۳

بیان معنای مفرد و مرکب ۲ _ بیان اقسام مفرد/مفرد و مرکب/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:۱ _ بیان معنای مفرد و مرکب ۲ _ بیان اقسام مفرد/مفرد و مرکب/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

«مرکب مّا من اللفظ الموضوع دل جزوه علی جزء لمعناه و مفرد جلی» (۱) [۱]

بعد از اینکه در دلالت بحث شد وارد بحث در مفرد و مرکب می شود لفظی که برای معنایی وضع شده است و می تواند دلالت وضعیه داشته باشد به دو قسم تقسیم می شود یا مفرد است یا مرکب است. لزومی ندارد که این بحث به بحث قبل مرتبط شود و به طور کلی بیان می شود که لفظ یا مفرد است یا مرکب است ولی ارتباطش به همین صورت بود که بیان شد.

در مفرد و مرکب، دلالتِ خاص است لذا به نحوی مرتبط با بحث دلالت می شود چون وقتی مفرد تعریف می شود به نحوی تعریف می شود که دلالت در آن اخذ می شود. مرکب هم که تعریف می شود در تعریفش، دلالت اخذ می شود. گذشته از این، لفظِ موضوع تقسیم به مفرد و مرکب می شود و لفظ موضوع، لفظی است که برای معنایی وضع شده است پس این بحث از دو جهت مرتبط به قبل می شود یکی از جهت اینکه در تعریفِ لفظ مفرد و مرکب، دلالت اخذ می شود و یکی اینکه آن لفظی که مورد بحث قرار می گیرد لفظِ موضوع است و برای معنایی وضع شده. شاید به همین جهت باشد که این بحث بعد از دلالت مطرح شده نه قبل از دلالت. چون وضع منطقی اقتضا می کند آنچه که مقدمه برای شناخت چیز دیگر است قبل از شناخت چیز دیگر، مطرح می شود. در اینجا دلالت چون مقدمه برای شناخت مفرد و مرکب است پس باید قبل از مفرد و مرکب مطرح شود.

ص: ۱۰۴

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۰۸، س۶، نشر ناب.

مصنف ابتدا لفظ مفرد و مرکب را معنا می کند سپس آن را به سه قسم تقسیم می کند سپس بعض احکام را ذکر می کند.

لفظ مرکب، طوری معنا می شود که خود معنا هم مرکب شود سپس وقتی لفظ مفرد معنا می شود یکی از اجزاء که در تعریف مرکب آورده شده، نفی می شود. چون در تعریف مرکب، چند جزء آمده و اعتبار شده اگر یکی از آنها منتفی شود مرکب هم منتفی می شود.

پس یک قسم مرکب وجود دارد اما اقسام مفرد بیشتر است زیرا به تعداد قیودی که در تعریف مرکب آورده می شود نفی، وارد می شود و به تعداد آن قیود، مفرد پیدا می شود.

معنای مفرد و مرکب: مرکب، لفظی است که جزئش بر جزء معنا دلالت کند.

توضیح: لفظی وجود دارد که دارای جزء است و معنایی وجود دارد که آن معنا هم جزء است و جزئی از این لفظ بر جزئی از این معنا دلالت می کند. تا اینجا سه قید اعتبار شد:

۱ _ لفظ باید جزء داشته باشد.

۲ _ معنا هم باید جزء داشته باشد.

۳ _ جزء لفظ بر جزء معنا دلالت کند.

لفظ مرکب باید هر سه قید را داشته باشد. اگر یک قید از بین رفت مثلا لفظ، جزء نداشت قهراً قید سوم نفی می شود ولی قید دوم باقی است یعنی معنا، جزء داشت.

اما اگر معنا هم جزء نداشته باشد به همین صورت خواهد بود.

پس لفظی که جزء ندارد مفرد است و همینطور لفظی که معنایش جزء ندارد مفرد است. و همینطور لفظی که هم خودش جزء دارد و هم معنایش جزء دارد ولی جزء لفظ دلالت بر جزء معنا نمی کند مفرد است. اگر دقت کنید تعداد مفرد بیش از مرکب شد.

بعد از اینکه مفرد و مرکب معنا شد لفظ مفرد را تقسیم می کند به کلمه «که در علم نحو به آن، فعل گفته می شود» و به اسم «که در علم نحو هم به آن اسم گفته می شود» و به اداه «که در علم نحو به آن حرف گفته می شود». تعریف این سه همان تعریفی است که در علم نحو بیان شده یعنی در کلمه «یا فعل» گفته می شود آنکه دلالت بر معنای مستقل می کند اولاً و دارای هیئتی است که آن هیئت، زمان خاصی را می رساند ثانیا. «اگر هیئتِ ماضی است زمان ماضی را افاده می کند و اگر هیئتِ مضارع است زمان مضارع را افاده می کند» و لفظی که دلالت بر معنای مستقل می کند ولی هیئتش، زمانی را افاده نمی کند اسم گفته می شود اما لفظی که دلالت بر معنای مستقل ندارد حرف گفته می شود.

نکته: لفظ «قِ» مفرد است چون در اینجا جزء لفظ وجود ندارد که بر جزء معنا دلالت کند. فعل بدون فاعل، مفرد است و فعل با فاعل هم مفرد است چون معنای مثلا «قام» ایستادن است. این فعل معنای مستقل دارد و زمان خاصی را هم افاده می کند. فاعل، جزء این فعل نیست زیرا فاعل غیر از فعل است و نباید با فعل حساب کرد لفظ فعلِ «قام» دارای اجزاء است معنای آن «که قیام است» بسیط می باشد اگر بر فرض گفته شود که معنای «قام» دارای جزء است آیا جزء لفظ بر جزء معنا دلالت می کند؟ یعنی آیا «قاف» بر جزء معنای ایستادن دلالت می کند؟ جواب داده می شود خیر دلالت نمی کند پس «قام»، مرکب نیست و مفرد است زیرا اگر چه لفظ «قام» جزء دارد ولی اگر معنایش جزء داشته باشد «البته جزء ندارد ولی بر فرض که جزء داشته باشد» جزء لفظ بر جزء معنا دلالت نمی کند پس قام مفرد می شود و فاعلش هم نباید به حساب بیاید مگر اینکه لفظ فعل و فاعل با هم بررسی شود که چه حکمی دارد؟ آیا می تواند مرکب لحاظ شود اگر فعل و فاعل لفظ برای یک معنا باشد معنا هم باید مرکب باشد مثلا «قام زید» که مرکب از ایستادن زید باشد آیا می توان گفت که جزء لفظ بر جزء معنا دلالت دارد تا مرکب باشد؟ یعنی آیا می توان گفت قام بر جزء معنا که حدث است دلالت دارد زید هم بر آن جزئی که ذات است دلالت دارد. در اینصورت می توان مرکب حساب کرد به شرطی که قام زید را یک کلمه حساب کنید در اینصورت مرکب می شود ولی در هر صورت فعل با فاعل ملاحظه نمی شود بلکه به تنهایی ملاحظه می شود و مفرد می شود.

در «اقوم» که «انا» مستتر است دو مفرد می باشد که فاعلش اسم است و خود آن، فعل است. اما اگر از ابتدا فعل و فاعل حساب نکنید بلکه خود لفظ «اقوم» را حساب کنید که الف و قاف و واو و میم دارد که هیچکدام بر جزء معنایش دلالت نمی کند پس اقوم فعل است و مفرد می باشد.

«قمتُ» باید یک کلمه حساب شود نه دو تا. اگر دو تا حساب شود هر کدام یک حکم دارد. زیرا قیام یک حکم دارد و تاء حکم دیگر دارد ولی اگر کنار یکدیگر قرار دهید می توانید بگویید مرکب است.

در «اقوم» اگر الف را فاعل قرار دهید مثل تاء در قمت می شود اما اگر علامت بگیرید مثل «تاء» قمت نیست. اگر علامت گرفته شود می توان گفت این جزء دلالت بر «انا» دارد پس یک قیام و یک «انا» هست که همزه دلالت بر «انا» می کند و قاف و واو و میم هم دلالت بر قیام می کند. البته در «قمت» کانّه دو لفظ است ولی آن دو مرکب می شوند و بمنزله یکی می گردند در «اقوم» یک لفظ است ولی الف در آن می تواند دلالت بر چیزی کند و بحث در دلالت است. بحث در این نیست که اجزاء چه سمتی دارند؟ آیا مستقل هستند یا مستقل نیستند.

نکته: هیئت فعل، عارض بر فعل است و جزء فعل نیست لذا نمی توان گفت «همه افعال، مرکبند چون همه افعال هیئت دارند که دال بر زمان است و ماده دارند که دال بر حدث است». والا اگر همه افعال مرکب باشند نمی توان آن را قِسم برای مفرد قرارداد.

توضیح عبارت

«المفرد و المرکب، مرکبٌ ما من اللفظ الموضوع دل جزؤه علی جزء لمعناه»

«مرکب» خبر مقدم است و «ما» مبتدی موخر است. «من اللفظ الموضوع» بیان برای «ما» است.

ترجمه: مرکب است آن چیزی « و آن لفظی که وضع شده برای معنایی» که دلالت کند جزء آن لفظ بر جزئی که برای معنای آن لفظ ثابت است.

« و مفردٌ جَلی ای اظهر خُلفاً ای خلافه ای ما لا یدل جزؤه علی جزء معناه »

«ما» در «ما یدل» کنایه از «لفظ» است.

ترجمه: مفرد آن است که خلاف مرکب را آشکار می کند «یعنی در تعریف مفرد باید خلاف مرکب آورده شود و خلاف مرکب، چند تا است زیرا با هر جزئی از مرکب که مخالفت شود با مرکب، مخالفت می شود. لازم نیست با همه قیود مخالفت شود تا مخالفت با مرکب صدق کند» پس مفرد لفظی است که جزئش دلالت بر جزء معنایش نکند «چه خودش جزء نداشته باشد چه معنایش جزء نداشته باشد چه هیچکدام جزء نداشته باشند چه هر دو جزء داشته باشند ولی جزء یکی بر جزء دیگری دلالت نکند».

« فکلمه ای المفرد کلمه اذا المعنی استقل و بهیئهٍ منه علی الزمان دال »

آن لفظ که مفرد است کلمه هست زمانی که معنایش مستقل باشد و به کمک هیئتی که این کلمه و مفرد دارد بر زمان دلالت کند «یعنی ماده اش بر حدث دلالت می کند و هیئتش بر زمان دلالت می کند پس بمادّته دلالت بر معنای مستقل می کند و بهیئته دلالت بر زمان می کند».

ص: ۱۰۸

ضمیر «منه» به «کلمه» بر می گردد اما به چه علت مذکر آمده؟ چون مصنف «کلمه» را تعبیر به «ای المفرد کلمه» کرد و لذا می توان ضمیر را به «کلمه» به اعتبار مفرد بودن برگرداند.

« و ان لم یدل علیه مع استقلال المعنی فهو اسم »

ضمیر «علیه» به «زمان» بر می گردد. و ضمیر «لم یدل» به «مفرد» بر می گردد.

ترجمه: اگر مفرد دلالت بر زمان نکند ولی استقلال معنا باشد «و از بین نرود» این لفظ مفرد، اسم می شود.

« و اما معنی ما نافیه استقل فلفظه ای لفظ ذلک المعنی سمِّ اداةً مثل هل »

ترجمه: اما معنایی که استقلال ندارد «نه کلمه است و نه اسم است چون کلمه و اسم در اینکه معنایشان مستقل بود مشترک بودند» لفظِ این معنا «یعنی لفظی که این معنا را افاده می کند» ادات بنام مانند هل «لفظ این معنا، ادات نامیده شد اما خود معنا چه نامیده می شود؟ بیان می کند که معنای آن، معنای ادویّ است یعنی معنایی که منسوب به ادات است و از یک اداتی استفاده می شود پس «اداه» وصف لفظ است.

فعل ناقص جزء کدام یک از اقسام سه گانه مفرد است ۲ _ ضمیر جزء کدام یک از اقسام سه گانه مفرد است ۳ _ بیان تقسیم قضیه به ثنایی و ثلاثی/ بیان اقسام مفرد/ مفرد و مرکب/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۳/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ فعل ناقص جزء کدام یک از اقسام سه گانه مفرد است ۲ _ ضمیر جزء کدام یک از اقسام سه گانه مفرد است ۳ _ بیان تقسیم قضیه به ثنایی و ثلاثی/ بیان اقسام مفرد/ مفرد و مرکب/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۱۰۹

« و ما رأی الادیب ای النحوی و الصرفی و اللغوی و علماء المعانی و البیان و البدیع و غیرهم فعلا ناقصا » (۱) [۱]

نکته مربوط به جلسه قبل: قبلا بیان شد که فعل اگر با فاعل باشد و مجموعه را لحاظ کنید مرکب است و اگر فعل بدون فاعل ملاحظه شود مفرد است. وقتی گفته می شود « زید قام ». فعل « قام » مفرد نیست بلکه مرکب است چون داخل آن ضمیر است. اما اگر گفته شود « قام زید » که در فعل « قام » ضمیر نیست و می توان « زید » را لحاظ نکرد و فقط « قام » را لحاظ کرد در اینصورت « قام » مفرد می شود.

در مثل « قمتُ » مشتمل بر ضمیر است و اگر با ضمیر ملاحظه شود مرکب است و اگر بدون ضمیر ملاحظه شود مفرد است ولی نمی توان بدون ضمیر ملاحظه کرد چون اگر بدون ضمیر ملاحظه کنید می شود « قُم » که دارای ضمیر است. شاید بتوان برای فعل مفرد، مثال به « قام زید » زد. آنطور که بنده « استاد » یادم می آید این است که فخر رازی اشکال می کند و می گوید فعل مفرد نداریم. مرحوم خواجه جواب فخر را با همین مثال « قام زید » می دهد. این مطلب در بحث مفرد و مرکب از

کتاب منطق شرح اشارات آمده است.

ص: ۱۱۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج ۱، ص ۱۱۱، س ۱، نشر ناب.

بحث امروز: بعد از اینکه مفرد تقسیم به سه قسم « اسم و فعل و حرف » شد الان می خواهد بررسی کند که فعل ناقص جزء کدام یک از این سه است؟ همچنین ضمیر در یک حالت خاصی، جزء یک از این سه است.

شکی نیست که ضمیر، اسم است و نیاز به بحث ندارد اما بحث در ضمیری است که در جمله بیاید و حالت ربط بین مبتدا و خبر را ایفا کند.

اُدبا « اعم از اینکه نحوی باشند یا غیر نحوی باشند » لفظ « کان » را فعل می نامند ولی فعل ناقص می نامند. در جایی هم که بخواهد بین مبتدا و خبر ربط بدهد ادبا به آن فعل ناقص می گویند. اما منطقی در وقتی که « کان » رابط است به آن چه می گویند؟ آیا فعل است همانطور که ادبا فعل می دانند یا قسم دیگری برای مفرد است؟

مرحوم سبزواری می فرماید به آن اداه گفته می شود البته زمانی الاداه هم می گویند ولی به آن فعل گفته نمی شود زیرا حالت فعلی ندارد و دلالت بر معنای مستقل نمی کند و فقط برای ربط می آید و ربط، معنای مستقل نیست لذا باید ملحق به اداه شد ولی اداه، مفید زمان نیستند اما « کان » چون با فعل بودن مناسبت دارد مفید زمان هست لذا به آن زمانی الاداه یا ادات زمانی گفته می شود.

البته به « کان »، ربط خالص هم گفته می شود یعنی کارش فقط ربط است.

ص: ۱۱۱

پس در مثـل افعـال نـاقصه در حالتی که رابط قرار بگیرنـد این فرق بین منطقی و ادبا است. منطقیین به آن، ربط یا ادات زمانی می گویند و ادبا به آن فعل ناقص می گویند.

نکته: « کـان » در همه جا حالت ربطی دارد ولی ربط زمانی است اما ضـمیر گاهی رابط می شود و گاهی هم مسـتقل می شود که در فرض رابط بودن ضـمیر باید بحث شود که چه می باشد؟ دقت کنید که این بحث ها در جایی است که « کان » از افعال ناقصه باشد نه تامه چون در صورتی که تامه باشد از اقسام فعل است.

توضیح عبارت

« و ما رای الادیب ای النحوی و الصرفی و اللغوی و علماء المعانی و البیان و البدیع و غیرهم فعلا ناقصا »

آنچه را که ادیب فعـل نـاقص می دانـد « همـان فعلی که فعـل ناقص است » اسم آن در قضایا، ربط است. و ربط، معنای حرفی است پس اینچنین فعلی ملحق به ادات می شود.

مراد از ادیب، نحـوی و صـرفی و لغـوی و علمـاء معـانی و بیـان و بـدیع و غیر اینهـا « مثـل علمـای عروض که مربوط به شـعر و تقسیمات شعر است » می باشد.

« ای سماه به »

ضمیر مستتر « سماه » به « ادیب » و ضمیر ظاهر به « ما » در « ما رای » بر می گردد.

« رای الادیب » : آنچه را که ادیب، فعـل ناقص می بینـد یعنی اسم آن را فعل ناقص می گـذارد. این عبارت، معنای « رای » را بیان می کند.

ص: ۱۱۲

ترجمه: آنچه را که ادیب، آن را فعل ناقص نامید در قضایا، ربط است.

« فانهم یسمون کان و اخواتها افعالا ناقصا »

مصنف با این عبارت هم تعلیل کرد برای تفسیر « رای » به « سماه » و هم در آن، بیان کرد که افعال ناقصه چه چیزی هستند.

ترجمه: چون اُدبا، کان و اخوات کان را افعال ناقص نامیدند.

« ففی القضایا هو ای الفعل الناقص ربط و رابطه خالصا »

پس در قضایا فعل ناقص، ربط و رابطه است خالصا « یعنی فقط ربط است و شان دیگری برای آن نیست ».

« ای لیس له معنی مستقل بل له معنی ادوی »

این عبارت تفسیر « خالصا » است.

« ادوی »: منسوب به اداه است یعنی از نظر معنا مانند ادات عمل می کند یعنی همانطور که ادات غیر مستقلند این هم غیر مستقل است.

ترجمه: برای فعل ناقص معنای مستقلی نیست بلکه معنای ادات دارد.

« و زمانی الاداه ای اداه زمانیه خبر بعد خبر »

عبارت « زمانی الاداه » خبر بعد از خبر است یعنی « هو » مبتدی است و « ربط » خبر است و « زمانی الاداه » خبر بعد از خبر است. ولی اگر حرف عطف آمده بود می گفتیم عطف بر « ربط » است. اینکه حرف واو آمده در شرح است اما در شعر حرف واو نیست لذا خود « زمانی الاداه» مقول قول می شود و عبارت « خبر بعد خبر » خبر برای آن می شود یعنی عبارت به این صورت می شود « و قولنا زمانی الاداه خبر بعد خبر ».

ص: ۱۱۳

ترجمه: فعل ناقص در قضایا هم ربط است و هم زمانی الاداه است.

عبارت « ای اداه زمانیه » تفسیر برای « زمانی الاداه » است لذا اضافه « زمانی » به « الاداه » از قبیل اضافه صفت به موصوف است.

« و عند المنطقی متعلق بربط و زمانی الاداه کلیهما »

عبارت « عند المنطقی » ظرف برای « ربط » و « زمانی » است یعنی فعل ناقص در نزد منطقی دو اسم دارد که یکی ربط و یکی زمانی الاداه است.

« و بین اصطلاح هاتین الفرقتین فرّق و لا تُخلِط »

بین اصطلاح این دو فرقه « که یکی فرقه ادبا است و یکی فرقه منطقیین است » فرق بگذار و خلط نکن. یعنی اگر در منطق هستی تعبیر به « فعل ناقص » نکن بلکه تعبیر به « اداه زمانی » بکن و اگر در ادبیات بحث می کنی تعبیر به « فعل ناقص » کن و تعبیر به « اداه زمانی » نکن. یعنی در هر علمی با اصطلاح خود همان علم بحث کن.

صفحه ۱۱۱ سطر ۶ قوله « و اداه غیر الزمانی »

تا اینجا رابط بین موضوع و محمول « یا مبتدی و خبر » تعیین شد ولی فقط رابط زمانی تعیین شد اما رابطه های غیر زمانی هم وجود دارد که معنای زمانی را افاده نمی کند مثل « زید هو قائم » که مشخص نیست آیا زید دیروز قائم بوده یا امروز قائم بوده اما « زید کان قائماً » می گوید زید دیروز قائم بوده و « زید یکون قائما » می گوید زید فردا قائم بوده.

ص: ۱۱۴

به اینگونه رابط هایی که زمانی را افاده نمی کنند ربطِ غیر زمانی یا ادات غیر زمانی گفته می شود. چنین رابطی، ضمیر است که عبارت از « هی » و « هو » و فروع اینها است.

فرع « هو » عبارت از « هما » و « هم » است و فرع « هی » عبارت از « هما » و « هن » است.

غیر زمانی بودن ضمیر روشن است چون افاده زمان نمی کند.

رابط بودن ضمیر هم روشن است ولی مرحوم سبزواری اشاره می کند که ارباب عقول « چه منطقی باشد یا غیر منطقی باشد » اینها را به جای رابط، عاریه آوردند یعنی ضمیر با اینکه اسم است عاریه آورده شده است. لفظ « عاریه » نشان می دهد که ضمیر، ذاتا اسم است و ادات نیست بلکه برای ادات بودن عاریه آورده شدند. سپس سوال می شود که چرا عاریه آورده شدند؟ آیا حرفی که بتواند اداه غیر زمانی باشد وجود نداشت که اسم را از آن عاریه آوردند؟ می فرماید چنین اسمی وجود نداشت. چون قضایا در عرب بدون رابط بود اما در فارسی قضایا دارای رابط است که از آن رابط تعبیر به « است » می شود. دقت کنید که لفظ « هست » رابط نیست مثلا گفته می شود « زید هست » که در این مثال، وجود محمولی است و رابط نیست. اما « زید موجود است » لفظ « است »، رابط است و وجود محمولی ندارد یعنی ربط بین « موجود » و « زید » را بیان می کند.

کسره هم گاهی جانشین « است » می شود مثلا یکبار گفته می شود « این کتاب، کتاب مطول است » و یکبار گفته می شود « این کتاب، کتاب مطولِ »، این کسره در زبان فارسی رابط است. اما عرب، چیزی را که رابط بنامد نداشت لذا ارباب عقول، ضمیر را که اسم است و شان رابطیت ندارد عاریه گرفتند و اداه و رابط قرار دادند.

توضیح عبارت

« و اداه غیر الزمانی هی هو و نحوها من الفروع »

لفظ « اداه » را مرحوم سبزواری اضافه کرده تا لفظ « غیر الزمانی » که در شعر مبتدی بوده، صفت برای مبتدی شود. و خود « هی هو » خبر است.

ترجمه: ادات غیر زمانی، « هی » و « هو » و نحو این دو از فروع است.

« من الفروع »: یعنی فرعِ « هی » که عبارت از « هما » و « هن » است و فرع « هو » که عبارت از « هما » و « هم » است.

می توان عبارت را به این صورت معنا کرد که « هی » ضمیر فصل باشد و ترجمه عبارت به این صورت می شود: ادات غیر زمانی، آن ادات غیر زمانی، « هو » و نحو « هو » از فروع است در اینصورت مراد از « فروع » عبارت از « هما » و « هم » و « هی » و « هما » و « هن » می شود.

اگر « هی » ضـمیر فصل باشد بهتر است چون ضـمیر « نحو ها » را مفرد مونث آورده و اگر به « هی » و « هو » هر دو بخواهد بر گردانـد بایـد تعبیر به « نحوهما » کند اما چون مفرد مونث آورده به « هو » بر می گردد. در اینصورت ضـمیر « هی » که ضـمیر فصل است به « اداه » بر می گردد که در شعر باید تقدیر گرفته شود.

«و قد اعارها لها ای للاداه الغیر الزمانیه اولو النهی ای ارباب العقول »

ضمیر « اعارها » به « هو » و فروعش بر می گردد یا به « هی و هو » و فروعش بر می گردد.

« اولو » به معنای صاحبان و « النهی » به معنای عقل است.

ترجمه: ارباب عقول، « هو » و فروعش را برای اداه غیر زمانیه عاریه آوردند.

« ارباب عقول » به معنای صاحبان علوم عقلیه است. البته می توان تعمیم داد و گفت شامل همه است ولی منظور علمای منطقی است که کلام عرب را وقتی به منطقی بدهیـد که دارای مبتـدا و خبر « یـا موضوع و محمول » است یـک رابط در آن قرار می دهد که آن رابط را خود گوینده قرار نداده بلکه عالم منطقی آن رابط را در تقدیر می گیرد.

« اذ لم یجد وافی اللغه العربیه رابطه غیر زمانیه تقوم مقام (استین) فی الیونانیه و (است) فی الفارسیه او کسره آخر الکلمه مثل (فلان دبیرِ) و بهمان (درودگرِ) »

ص: ۱۱۷

به چه علت ارباب عقول عاریه آوردند؟ چون در کلمات عرب، رابط غیر زمانی نیافتند ناچار شدند که « هو » و فروعش را رابط غیر زمانی قرار بدهند.

ترجمه: زیرا نیافتند در لغت عربیه، رابطه غیر زمانی را که جانشین « استین » در یونانی شود و جانشین « است » در فارسی شود یا جانشین کسره آخر کلمه در فارسی شود مثل « فلان دبیرِ » که به معنای « فلان دبیر است » و مانند « بهمان درودگرِ » یعنی « بهمان درودگر است». دبیر در فارسی به معنای کاتب است. در حکومتها دبیر بود که شغل کتابت داشت. « بهمان » هم در مقابل « فلان » است. یعنی می گویند « فلان و بهمان ». البته گاهی هم « فلان و فلان » می گویند اما برای اینکه تکرار نشود تعبیر به « فلان و بهمان » می کنند لذا « بهمان » همان معنای « فلان » را می رساند. « درودگر» هم به معنای « نجار » است.

« و انما کانت الضمایر معاره لانها اسماء مستقله المعانی لا ادوات »

ترجمه: « چرا اسماء، عاریه گرفته شدند؟ » چون ضمائر، اسماء و مستقله المعانی بودند و ادات نبودند « لذا اگر بخواهید آنها را ادات قرار دهید باید شان جدید را برایشان عاریه بگذارید».

« و قد یذکر للرابطه الغیر الزمانیه اسماء مشتقه من الافعال الناقصه مثل کائن و صائر و نحوهما »

آیا غیر از « هو » و فروعاتش، ادات غیر زمانی هست؟ مرحوم سبزواری در شعر این مطلب را جواب ندادند اما در شرح فرمودند که اگر ادات زمانی « مثل کان » را به صورت اسم در بیاورید « مثل کائن » در اینصورت، اداتِ غیر زمانی می شوند.

ص: ۱۱۸

پس اسـمائی که مشـتق از افعـال ناقصه می شود ادات غیر زمانی نامیـده می شونـد البته به شـرطی که این مشـتق، خالی از زمان باشـد مثل اسم فاعل و اسم مفعول، و الا اگر مشـتقی باشد که دارای زمان باشد « مثل فعل مضارع که از فعل ماضـی گرفته می شود » ادات زمانی می شود.

ترجمه: گاهی برای رابط غیر زمانی، اسمائی را ذکر می کنند که مشتق از افعال ناقصه است. مثل کائن « که از کان گرفته شده » و مثل صائر « که از صار گرفته شـده » و نحو آنها « از بقیه افعال ناقصه که می توان اسم فاعلِ آنها را آورد و رابطِ غیر زمانی قرار داد ».

نکته مربوط به جلسه قبـل: فعـل، دلالـت بر زمان می کنـد ولی از طریق هیئتش دلالت می کنـد. اینکه گفته می شود « از طریق هیئتش دلالت می کند » برای این است که اسم فاعل که زمان ندارد گاهی با اضافه دلالت بر زمان می کند مثل « کائنٌ امس » و « کـائن غـداً » که بـا لفـظ « امس » و « غـدا » زمـان افاده می شود ولی این افاده به وسـیله هیئت نیست بلکه با کلمه ای دیگر است. در حـالی که فعـل بـا هیئت خودش دلالـت بر زمان می کنـد. لـذا لفظ « هیئت » برای خارج کردن اینگونه مثال ها « مثل امس و غدا » است. پس آنچه مفید زمان باشد فعل نیست بلکه در صورتی فعل است که هیئتِ آن، مفید زمان باشد.

ص: ۱۱۹

اشکال: این مباحثی که می شود مربوط به زبان عربی است در حالی که بنا شد منطقی در الفاظ به نحو مطلق « بدون اختصاص به زبان خاص » بحث کند چرا الان در بحث الفاظ، مختص به زبان عربی می شود؟

جواب: منطقیین جواب دادند و گفتند علم منطق به زبان عربی نوشته می شود لذا ناچار هستیم مطالبی که مربوط به زبان عربی است توضیح داده شود. اگر به زبان فارسی نوشته شود مختصات زبان فارسی هم گفته می شد. مثلا یونانی که به زبان یونانی می نویسد مختصات زبان خودش را می گوید. پس این مطلب به خاطر زبان کتاب است نه به خاطر زبان منطق. زیرا منطق با همه زبان ها سازگار است و نسبت به زبان لا بشرط است اما کتابت دارای زبان است و چون با زبان عربی نوشته شود به قواعد عربی اشاره می شود.

صفحه ۱۱۲ سطر ۶ قوله « سم »

مرحوم سبزواری در اینجا قضیه را به دو قسم ثنایی و ثلاثی تقسیم می کند « البته قسم رباعی هم آورده می شود ولی خیلی بحث از آن نمی شود ».

قضیه گاهی ثنایی است و گاهی ثلاثی است. ثنایی، قضیه ای است که مبتدی و خبر « و به تعبیر منطقی، موضوع و محمول » دارد و رابطش ذکر نشده است « اگر چه ممکن است که در تقدیر باشد » مثل « زید قائم » که یک قضیه ثنایی است. « تعبیر به زید هو قائم یا زید کان قائما نمی شود زیرا در آنها رابط آورده شده». اما گاهی رابط آورده می شود مثل « زید هو قائم » که به این قضیه، ثلاثی گفته می شود زیرا دارای سه جزء است.

گـاهی علاوه بر موضوع و محمول رابط، جهت هم آورده می شود مثلا گفته می شود « زیـد هو قائم بالامکان ». به این قضـیه، رباعی گفته می شود.

نکته: به بعضـی از قضایـا « هـل » بسـیطه و به بعضـی « هل » مرکبه می گوینـد. در « هل » بسـیطه سوال از وجود می شودد مثلا گفته می شود « زید موجود؟ ». قضـیه ای که در جواب از « هل » بسـیطه قرار می گیرد به آن هم « هل » بسـیطه می گویند مثلا گفته می شود « نعم زید موجود ». پس در جایی که محمول قضیه، « موجود » یا «حاصل» یا «محقق» باشد « هل » بسیطه است.

امـا قضایـایی هست که به آنهـا « هـل » مرکبه گفته می شود یعنی در جواب سوال از «هـل» مرکبه واقع می شود مثلاـ گفته می شود «زیـدی که موجود است هـل هو کاتب؟» در جواب گفته می شود « زیـد کاتب ». در «هل» مرکبه، محمول قضـیه غیر از « موجود » است مثل « کاتب » در این مثالی که گفته شد.

« هل » بسـیط، قضـیه ثنائی است و « هل » مرکب، قضیه ثلاثی است و در اینجا وجود رابط و نبود رابط لحاظ نمی شود و گفته نمی شود قضیه ثنایی آن است که رابطش نیامده باشد و قضیه ثلاثی آن است که رابطش آمده باشد. بلکه گفته می شود قضیه ثنائی آن است که محمولش، « موجود » باشد یعنی قضـیه، جواب هل بسـیط باشد. و قضیه ثلاثی آن است که محمولش، غیر « موجود » باشد یعنی قضیه، جواب هل مرکب باشد.

ص: ۱۲۱

در تقسـیم قبلی تقسـیم به ثنائی و ثلاثی کرد در این تقسـیم هم از همان اسم هایی که در تقسیم به قبلی بود استفاده شد و تعبیر به ثنائی و ثلاثی کرد ولی این ثنائی و ثلاثی در این تقسیم با ثنائی و ثلاثی در تقسیم اول فرق می کند.

نکته: چرا « هل » بسیط، ثنائی گفته شد و چرا « هل » مرکب، ثلاثی گفته شد. البته اینکه قضیه ی بدون رابط، ثنائی گفته شد و قضـیه ی بـا رابط، ثلاثی گفته شـد، روشن است چون دارای دو جزء بود و جزء سومش که رابط است حـذف شـده لـذا به آن ثنائی گفته شد و دیگری چون سه جزء دارد لذا به آن ثلاثی گفته شد. اما در اینجا به چه علت ثنائی و ثلاثی گفته شد؟

در « زید موجود » ثبوت زید مطرح است و در « زید کاتب »، ثبوت شیء لشیء مطرح است « یعنی کتابت برای زید مطرح می شود ». در وقتی که ثبوت شیء مطرح است دو چیز وجود دارد که یکی ثبوت و یکی زید است لذا به آن ثنائی گفته شد و در «ثبوت شیء لشی» سه چیز وجود دارد که یکی ثبوت و دو شیء وجود دارد لذا به آن ثلاثی گفته شد.

نکته: آیا می توان این دو تقسیم را در یکدیگر ادغام کرد؟ یعنی آیا می توان به صورتی بیان کرد که هر دو اصطلاحِ ثنائی در یک بیان بیاید و هر دو اصطلاح ثلاثی در یک بیان بیاید؟

ص: ۱۲۲

مرحوم سبزواری می فرماید این، امکان دارد. به این صورت که قضیه تقسیم به « هل » بسیط و « هل » مرکب می شود و « هل » بسیط، ثنائی است و « هل » مرکب به دو قسم ثنائی و ثلاثی تقسیم می شود به اینکه در « هل » مرکب اگر رابط آورده شود ثلاثی است و اگر رابط آورده نشود ثنائی است.

« سمّ القضیه ثنائیه ان ربطٌ حذف »

« ان ربط حذف » به معنای « ان حذف ربطه » است.

ترجمه: قضیه را ثنائی بنام اگر رابط حذف شود « چون چنین قضیه ای دو جزء دارد که یکی موضوع و یکی محمول است ».

« و هی ثلاثیه ان ربط ثُقف »

« ثقف » به معنای دانسته شدن و مسلط شدن می آید و در اینجا به معنای دوم بهتر است.

همین قضیه، ثلاثی می شود اگر رابطه بر قضیه مسلط باشد.

« کما انها رباعیه ان ذکرت الجهه فیها معه »

ضمیر « فیها » به « قضیه » و ضمیر « معه » به « ربط » بر می گردد.

کما اینکه این قضیه، رباعی است اگر جهت در قضیه با ربط ذکر شود.

« و للقضیه الثنائیه و الثلاثیه معنی آخر »

مرحوم سبزواری تا این جا بیان کرد که قضیه در یک اصطلاح تقسیم به ثنائی و ثلاثی می شود از اینجا بیان می کند که قضیه در یک اصطلاح دیگر هم تقسیم به ثنائی و ثلاثی می شود.

ص: ۱۲۳

ترجمه: برای قضیه ثنائیه و ثلاثیه معنای دیگری هم هست « یعنی ثلاثی و ثنائی اصطلاح دیگری هم در منطق دارند ».

« کما قلنا: کذا الثنائی و الثلاثی من العقد هما مطلبا هلٍ بسیطٍ و هلٍ قد رُکبا »

« العقد » یعنی قضیه.

« مطلب »: در اینجا مصدر میمی است و به معنای طلب و خواستن است. وقتی با « هل » سوال می شود یعنی طلب چیزی می شود مثل « هل زید موجود » که وجود زید طلب می شود لذا تعبیر به « مطلب هل بسیط » می شود البته می تواند « مطلب » علاوه بر مصدر میمی، اسم مفعول هم باشد.

« مطلب هل مرکب » یعنی آنچه که با « هل » مرکب طلب می شود. در جواب از این، قضیه ای آورده می شود که به آن قضیه، ثلاثی گفته می شود.

ترجمه: از بین قضایا مطلب هل بسیط و مطلب هل مرکب دو قضیه اند که اولی، ثنائی نامیده می شود و دومی، ثلاثی نامیده می شود.

« یعنی قضیه محمولها الوجود المطلق کالانسان موجود ثنائیه »

مرحوم سبزواری با این عبارت، مطلب هل بسیط و مطلب هل مرکب را توضیح می دهد.

« الوجود المطلق » در مقابل وجود خاص است. همه محمول ها در قضایای ایجابی، وجود هستند ولی وجود خاص هستند مثل « کاتب » که به معنای « موجود کاتب » است و « ضاحک » به معنای « موجود ضاحک » است. اما مانند « زید موجود »، محمولش وجود مطلق است و قید کتابت و امثال ذلک ندارد. قضیه ای که محمولش وجود مطلق است به آن، قضیه هل بسیطه گفته می شود که ثنائی هم هست.

ص: ۱۲۴

« لان مفادها ثبوت الشیء »

به چه علت این قضیه، ثنائی است؟ چون مفادش « ثبوت شیء » است. که دارای دو چیز است یکی « ثبوت » است و یکی « شیء » است.

« و لا وجود رابط فیها کما قررنا فی محله »

وجود رابط در این قضیه ای که محمولش وجود مطلق است و اسمش ثنائی است نداریم.

اگر « وجود رابط » را به صورت اضافه بخوانید معنا اینگونه می شود: وجود رابط نیست. اما اگر « وجود رابط » را به صورت اضافه نخوانید معنا اینگونه می شود: رابطی وجود ندارد.

« و قضیه محمولها الوجود المقید کالانسان کاتب ثلاثیه »

« ثلاثیه » خبر برای « قضیه » است چنانکه در چند خط قبل هم « ثنائیه » خبر برای قضیه بود.

ترجمه: قضیه ای که محمولش وجود مقید باشد مثل « الانسان کاتب » قضیه ثلاثی است.

« لان مفادها ثبوت شیء لشیء »

به خاطر اینکه مفاد این قضیه، ثبوت شی برای شیء است.

« و فیها وراء الموضوع و المحمول وجود رابط »

در قضیه ثنائیه که جواب « هل » بسیط قرار می گرفت بیان شد که رابط نیست. در این قضیه ثلاثیه گفته می شود علاوه بر موضوع و محمول می تواند رابط باشد « نه اینکه حتما باید رابط آورده شود. چون رابط در باطن موجود است ولی در ظاهر می توان ذکر کرد و می توان ذکر نکرد ».

ص: ۱۲۵

ترجمه: در چنین قضیه ای که اسمش قضیه ثلاثیه است وراء موضوع و محمول، وجود رابط است « یعنی علاوه بر موضوع و محمول، وجود رابط هست که گاهی وجود رابط ذکر می شود در اینصورت قضیه، ثلاثی به معنای دیگر می شود و گاهی وجود رابط ذکر نمی شود در اینصورت قضیه، ثنائی می شود.

« و فیها قد یُذکر الرابطه و قد یحذف »

در قضیه ثلاثیه به معنای هل مرکب « در قضیه ثنائیه که مطلب هل بسیط بود و رابطی وجود نداشت که بخواهد ذکر شود. در آنجا معنا نداشت که گفته شود قضیه با ذکر رابط، ثلاثیه است و بدون ذکر رابط، ثنائیه است »گاهی رابط حذف می شود و قضیه، ثنائی می شود و گاهی هم رابط ذکر می شود و قضیه، ثلاثی به معنای دیگر می شود زیرا این قضیه، ثلاثی به معنای هل مرکب است و الان که رابط ذکر شد ثلاثی به معنای دیگری می شود پس دو اصطلاح ثلاثی بر آن صدق می کند.

« فمع انها ثلاثیه تکون ثنائیه و ثلاثیه بمعنی آخر »

این قضیه، در عین اینکه ثلاثی به معنای هل مرکبه است یکبار ثنائی می شود و یکبار ثلاثی به معنای دیگر می شود.

« بمعنی آخر » قید برای « ثلاثیه » است چون به این قضیه، ثنائی که به معنای « هل » بسیط باشد گفته نمی شود. اما به معنای « هل » مرکب به آن ثلاثی گفته می شود که به این ثلاثی، به یک معنا ثنائی گفته می شود و به یک معنای دیگر ثلاثی گفته می شود.

ص: ۱۲۶

« و اما البسیطه فلم یکن لها رابطه راسا »

هل بسیط که اسم آن ثنائی گذاشته شد اصلا برای آن رابطه نیست نه اینکه رابطه ی مذکور ندارد و رابطه اش محذوف است بلکه اصلا رابطه ندارد.

« راسا »: یعنی هیچگونه رابطه ندارد نه مذکور و نه محذوف.

تعریف کلی و جزئی ۲ _ بیان اقسام کلی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ تعریف کلی و جزئی ۲ _ بیان اقسام کلی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« غوص فی الکلی و الجزئی » (۱) [۱]

در این فصل مرحوم سبزواری ابتدا کلی و جزئی را معنا می کنند سپس برای کلی، ۶ قسم یا ۷ قسم ذکر می کنند و جزئی را تقسیم نمی کنند.

نکته: بحث در جزئی حقیقی است نه جزئی اضافی.

جزئی حقیقی عبارت از شخص است و جزئی اضافی می تواند شخص باشد و می تواند کلیِ تحتِ کلی بالاتر باشد. مثلا انسان نسبت به حیوان جزئی اضافی است اگر چه خودش کلی است. پس هر امری که تحت یک کلی مندرج باشد نسبت به آن کلی، جزئی می شود ولو خودش هم کلی باشد.

اما جزئی حقیقی آن است که شخص باشد و بیش از یک فرد نداشته باشد.

بیان تعریف کلی: مفهومی که ابای از شرکت نداشته باشد « یعنی بتواند بر امور متعددی صدق کند » کلی نامیده می شود.

ص: ۱۲۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۱، س۱، نشر ناب.

بیان تعریف جزئی: مفهومی که ابای از شرکت دارد « یعنی نمی تواند بر امور مختلف صدق کند » جزئی نامیده می شود.

نکته: این تقسیم کلی و جزئی برای مفهوم است نه برای امر خارجی. زیرا امر خارجی مسلماً جزئی است یعنی هیچ وقت کلی در خارج موجود نمی شود آنچه که در خارج موجود می شود شخص است و در ضمن شخص، کلی موجود می شود مثلا زید که جزئی است در خارج موجود می شود و با وجود زید، انسان هم وجود می گیرد « همان انسانیتِ در ضمن زید وجود می گیرد که اگر قیود زیدی از آن گرفته شود کلی می شود. اما قیود زیدی در خارج برداشته نمی شود لذا کلی در خارج

وجود ندارد بلکه انسانیتِ لا بشرط که همراه شرائط هست در خارج وجود دارد. و وقتی همراه شرائط باشد جزئی و شخص می شود ».

سوال: کدام مفهوم هست که قابلیت صدق ندارد؟ همه مفاهیم قابلیت صدق بر کثیرین دارند پس همه آنها باید کلی باشند حتی مفهوم زید هم قابلیت صدق بر کثیرین دارد. زیرا مفهوم زید اگر چه در خارج یک فرد دارد ولی اگر خداوند ــ تبارک ــ برای زید چند فرد می آفرید زید قابلیت صدق بر همه را داشت. پس مفهوم زید با اینکه مفهوم جزئی است ولی قابل صدق بر کثیرین است و اِبای از صدق بر کثیرین ندارد لذا باید کلی باشد.

جواب: بله مفهوم زید کلی است. لذا باید حیله ای بکار برد تا مفهوم از قابلیت صدق بر کثیرین بیفتد و الا خود مفهوم بما هو مفهوم قابل صدق بر کثیرین است و کلی می باشد و آن حیله اسم اشاره است و بعضی ها علمیت را هم اضافه کردند. مثلا در مفهوم گفته می شود « این زید » که مفهوم « این زید » تصور می شود و وقتی مفهومِ « این » در مفهوم زید دخالت کرده جزئی می شود.

ص: ۱۲۸

نکته در فرق جزئی فلسفی و جزئی منطقی: جزئی فلسفی، وجودش خارجی است و کلی فلسفی، وجودش ذهنی است اما در منطق، وجود جزئی و کلی هر دو در ذهن است و منطقی به زید خارجی کاری ندارد. بحث منطق درباره مفاهیم است لذا در منطق به شخص خارجی کاری ندارد و آن را جزئی نمی گوید بلکه فلسفه به آن جزئی می گوید.

نکته: مصنف در ادامه بحث وارد اقسام کلی می شود و برای جزئی اقسامی بیان نمی کند لذا نگویید جزئی تقسیم به اضافی و حقیقی می شود. زیرا بحث در جزئی حقیقی است نه در مطلق جزئی. بله اگر بحث در مطلق جزئی بود تقسیم به جزئی حقیقی و جزئی اضافی می شد.

توضیح عبارت

« غوص فی الکلی و الجزئی، مفهومٌ آبٍ شرکةً ای ممتنع الصدق علی الکثره جزئی حقیقی »

« آبٍ شرکةً » به معنای « آب عن شرکه » است.

مفهومی که ابا از شرکت دارد جزئی حقیقی است « یعنی مفهومی که با شرکت سازگار نیست و قابل صدق بر کثیرین نیست ».

« و منه ای من المفهوم ما لم یابها کلی »

« منه » خبر مقدم و « ما لم یابها » مبتدی موخر است و « کلی » خبر برای مبتدای محذوف است.

« من » در « منه » تبعیضیه است و قبل از « من » تبعضیه، یک « من » تبعیضیه دیگر هم می آید ولی مرحوم سبزواری قبل از آن « من » تبعیضیه نیاورده چون طوری بیان کرده که کانّه « من » تبعیضیه وجود دارد لذا لفظ « و منه » را عطف گرفته بر « منه » که در ذهنش است یعنی به این صورت می شود « و المفهوم منه آب شرکه و منه مالم یابها »

ص: ۱۲۹

ترجمه: و از مفهوم، مفهومی است که ابای از شرکت ندارد که این مفهوم، کلی است.

صفحه ۱۲۱ سطر ۳ قوله « و الکلی »

بیان اقسام کلی: کلی به دو قسم تقسیم می شود:

۱ _ کلی که واجب المصداق است مثل واجب الوجود.

۲ _ کلی که واجب المصداق نیست این صورت به دو قسم تقسیم می شود:

الف : یا ممتنع المصداق است مثل شریک الباری.

ب : یا ممتنع المصداق نیست « همانطور که واجب المصداق نیست ». به این صورت، ممکن المصداق می گویند که خود این صورت تقسیم می شود:

اول: یا مصداقش واقع نشده « یعنی اصلا مصداق ندارد ».

دوم: یا مصداقش واقع شده. این صورت به دو قسم تقسیم می شود:

صورت اول: یا واحد است.

صورت دوم: یا واحد نیست « یعنی کثیر است » و این به دو قسم تقسیم می شود:

قسم اول: یا کثیرِ متناهی است.

قسم دوم: یا کثیرِ نامتناهی است.

توضیح قسم اول: مفهومی که واجب المصداق است « یعنی باید مصداق داشته باشد » مثل مفهوم واجب الوجود. در این قسم دو بحث وجود دارد:

بحث اول: این مفهوم باید کلی باشد چون در اینجا اقسام کلی بیان می شود.

این مطلب، روشن است زیرا اگر واجب الوجود، جزئی بود احتیاج به برهان توحید نبود چون یک مصداق بیشتر نداشت. در حالی که احتیاج به برهان توحید هست لذا معلوم می شود که این مفهوم قابل صدق بر کثیرین است و باید با برهان ثابت کرد که این مفهوم اگر چه قابل صدق بر کثیرین است ولی بیش از یک مصداق ندارد.

ص: ۱۳۰

نکته: دلایلی که برای توحید آورده می شود دلیل هستند نه اینکه مُنَبِّه و تنبیه کننده باشند زیرا توحید یک امر بدیهی نیست زیرا فطرت ما که پوشیده از اموری است بدیهی نمی باشد بله اگر فطرت خالص و الهی که در عالم ذر بود الان باشد بدیهی است ولی آن فطرت الان نیست.

بحث دوم: چرا این قسم واجب است که دارای مصداق باشد؟ چون خود مفهوم چنین اقتضایی می کند. زیرا واجب الوجود به معنای این است که وجودش در خارج واجب است « الف و لام در الوجود عوض از مضاف الیه است لذا واجب الوجود به معنای واجبٌ وجوده است »

توضیح عبارت

« و الکلی سته اقسام بل سبعه کما قلنا: من واجب المصداق کمفهوم واجب الوجود»

توضیح « بل » بعدا معلوم می شود.

« من » بیانیه است و معنای عبارت اینگونه می شود: کلی بیان است از واجب المصداق.

قسم اول، کلی است که عبارت از واجب المصداق است مثل مفهوم واجب الوجود که کلی است و مصداقش واجب است.

« فان نفس المفهوم کلی لا یابی الشرکه و الا لما احتیج فی اثبات التوحید البرهان »

علت اینکه مفهوم واجب الوجود کلی است این است که خود مفهوم، کلی است و اِبای از شرکت ندارد و الا « اگر کلی نبود و جزئی بود و اِبای از شرکت داشت » در اثبات توحید به برهان احتیاج پیدا نمی شد « در حالی که احتیاج به برهان هست پس معلوم می شود که مفهوم، کلی است ».

ص: ۱۳۱

اما علت اینکه چرا مصداق این قسم واجب است را مرحوم سبزواری بیان نکرده زیرا واضح است چون خود مفهوم اقتضا می کند که مصداقش واجب باشد.

« او مما امتنع مصداقه فی العین کشریک الباری »

«مما امتنع» عطف بر «من واجب» است و « من » بیانیه است.

توضیح قسم دوم: مفهومی که مصداقش در خارج ممتنع است مثل شریک الباری.

امتناع شریک الباری، ذاتا است نه به خاطر دلیل، و اگر دلیل آورده می شود برای تفهیمِ امتناع ذاتی است. اگر به خاطر دلیل امتناع داشته باشد امتناعش بالغیر می شود یعنی شریک الباری بالذات ممتنع نیست و به خاطر غیر که وجود دلیل است ممتنع شده است.

ترجمه: کلّی، بیان است از کلی که مصداقش در خارج ممتنع است « اما در ذهن ممتنع نیست و می تواند تصور کند »

« او ممکنه ای ممکن المصداق و لم یقع شیء من افراده کجبل من یاقوت و بحر من زیبق »

قسم سوم مفهومی است که ممکن المصداق است. خود این صورت به چند قسم تقسیم می شود که قسم اول را با عبارت « و لم یقع » و قسم دوم را با عبارت « قد وقعت » بیان می کند و این قسم دوم یا واحد است یا اکثر است.

توضیح قسم سوم: مفهومی که ممکن المصداق است و واقع نشده است مثل کوه از یاقوت و دریای از جیوه که ممکن الوجود هستند و هیچ محذوری از وجودشان نیست ولی خداوند ــ تبارک ــ خلق نکرده است. البته معدنِ یاقوت وجود دارد که یاقوت با چیزهایی دیگر مخلوط است اما کوهی که از یاقوت خالص باشد نیافریده است.

ص: ۱۳۲

نکته: اخیرا برای بنده « استاد » نقل شد که در قسمتی از عراق حوضچه زیرزمینی جیوه کشف شده که اینقدر وسیع است به طوری که می توان اسم آن را دریا گذاشت در اینصورت « بحر من زیبق » مثال صحیحی نخواهد بود. البته شاید صحیح باشد چون بحر به چیزی گفته می شود که روی آن پوشیده نباشد. لذا « بحر من زیبق » هنوز هم وجود نگرفته است.

نکته: جیوه، مایع است نه جامد لذا تعبیر به « بحر من زیبق » کرده و دریا با مایع می سازد. اما در مورد یاقوت نگفتند « بحر من یاقوت » زیرا یاقوت، جامد است.

ترجمه: یا ممکن المصداق است ولی هیچ فردش در خارج واقع نشده مثل کوه از یاقوت و دریای از جیوه.

« او واحد قد وقع کالشمس و غیرها من الممکنات التی نوعها منحصر فی شخص واحد »

عبارت « او واحد ... او اکثر » مربوط به بعد است که با عبارت « قد وقعت » بیان می شود. و اینکه در شعر تعبیر به « وقعت » کرده و به صورت مونث آمده چون مربوط به اکثر است نه واحد.

توضیح قسم چهارم: مفهومی که ممکن المصداق است و یک واحد و فردی از این کلی در خارج واقع شده مثل شمس.

فلاسفه مشاء و حتی اشراق و حکمت متعالیه و حتی متکلمین قائل به وحدت شمس بودند و معتقد بودند در جهان یک شمس وجود دارد که نورش را هم به سیارات و هم به ثوابت می دهد. اما امروزه ثابت شده که تمام ثوابت، خورشید هستند و اینطور نیست که نورشان را از خورشید بگیرند ولی از شدت دوری، کم نور به نظر می رسند پس امروزه ثابت شده که شمس، واحد نیست اما طبق مبنای قدیم شمس، واحد است.

ص: ۱۳۳

« و غیرها »: بعضی موجوداتِ ممکن وجود دارند که نوعشان در یک شخص منحصر است یعنی از این نوع فقط یک شخص موجود شده و شخص دیگری موجود نشده است اما ممکن است که موجود شود. اما اینها چه موجوداتی هستند؟ موجودات مادی ممکن است که نوعشان منحصر در فرد باشد.

مثلا مریخ یکی هست. در قدیم معتقد بودند که سِنخِ مریخ با سنخ مشتری فرق می کند یعنی ماده و صورت مریخ با ماده و صورت مشتری فرق می کند.

در عالم عناصر، صورت آب و صورت هوا فرق می کند اما هیولای آنها مشترک است. پس این مطلب که موجودات مادی وجود دارد که نوعشان منحصر در فرد است اختصاص به خورشید ندارد و در بقیه افلاک هم هست.

در عرضِ مریخ ممکن است خداوند ـ تبارک ـ مریخ های دیگر بیافریند چنانکه در عرض شمس ممکن است خداوند ـ تبارک ـ شمس های دیگر بیافریند ولی طبق قول قدما نیافریده. اما موجودات مجردی هم وجود دارد که نوعشان منحصر در فرد است مثل عقول که هر کدام از عقول ده گانه، یک نوع است و یک فرد دارند. آیا می توان آنها را مثال برای اینجا قرار داد یا نه؟

در جواب گفته می شود استدلالهایی که در باب عقول مطرح می شود اجازه نمی دهد که فرد دیگر موجود باشد یعنی طوری است که بیش از یک فرد نمی تواند موجود شود لذا شاید نتوان آنها را مثال برای اینجا آورد مگر اینکه به اینصورت گفته شود که افرادی علی البدل می توانند موجود شوند « در موجودات مادی به این صورت گفتیم که مریخ های دیگری در عرض همان مریخ اوّلی موجود شود اما در اینجا نمی گوییم عقول دیگری در عرض عقل اول ایجاد شوند بلکه گفته می شود علی البدل عقول دیگر آفریده می شود یعنی اگر خداوند ـ تبارک ـ این عقل اول را نمی آفرید یک عقل اوّلی مثل این می آفرید. پس این فرد ممکن است و افراد دیگر هم علی البدل ممکن است.

لذا اگر لفظ « غیرها » را تطبیق بر مادیات بدهید اشکالی وارد نیست و حرفش تمام است اما می توان بر مجردات هم تطبیق داد ولی باید قید « علی البدل » اضافه شود.

« او اکثر قد وقعت »

توضیح قسم پنجم: مفهومی که ممکن المصداق است ولی مصادیقش بیش از یک مصداق است و این به دو قسم تقسیم می شود:

۱ _ تناهی دارد.

۲ _ تناهی ندارد.

ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« تناهت کالکوکب السیار بل الکوکب مطلقا » (۱) [۱]

بحث در اقسام کلی حقیقی بود بیان شد که کلی یا واجب المصداق است یا ممتنع المصداق است یا ممکن المصداق است. ممتنع المصداق هم تقسیم شد به اینکه یا مصداقش واقع نشده و یا مصداقش واقع شده است. آن که مصداقش واقع شده یا واحد است یا کثیر است. آن که کثیر است یا متناهی است یا غیر متناهی است.

توضیح قسم پنجم: کلی، مصداقش ممکن باشد و واقع شده باشد و تعداد مصادیقش هم کثیر باشد اما این تعداد، متناهی باشد. مثل کوکب سیار که ۷ تا است. بلکه مثل مطلق کواکب که بیشتر از ۷ تا است ولی متناهی است.

کوکب سیار عبارت است از دو کوکب که نیرین گفته می شوند « که خورشد و ماه است » و ۵ کوکب که متحیره گفته می شوند « که عبارتند از عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل ». بقیه کواکب، ثوابتند.

ص: ۱۳۵

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۲، س۱، نشر ناب.

مصنف با عبارت «بل الکوکب مطلقا» بیان می کند که مطلق کوکب مثال برای ما نحن فیه می شود و لازم نیست قید «سیار» آورده شود. زیرا بعضی معتقدند ستاره هایی که رصد شدند پانصد و خورده ای هستند و بعضی ها هم تا هزار و خورده ای شمردند. در هر صورت متناهی اند.

ممکن است کسی فکر کند که کواکبی در جهان موجود هستند که به خاطر دوری آنها، چشم تشخیص نمی دهد و شاید تعدادشان نامتناهی باشد پس چگونه می گویید کوکب، دارای مصادیق کثیره ی متناهی است چون شاید دارای مصادیق کثیره ای نامتناهی باشد ولی آن بخشش که متناهی است دیده می شود.

مرحوم سبزواری از یک قانون فلسفی استفاده می کند و ثابت می کند که تعداد کواکب، نامتناهی نیست و آن قانون، تناهی ابعاد است.

در فلسفه گفته می شود که جسم نامتناهی وجود ندارد و همه اجسام، متناهی اند و ابعادشان «یعنی طول و عرض و عمقشان» تناهی دارد و استدلال هم می کنند. البته برای اجسامی که در دسترس ما هستند احتیاجی به استدلال نیست چون روشن است که زمین متناهی است زیرا بعد از زمین، آب شروع می شود و بعد از آن، هوا شروع می شود چون اگر زمین متناهی نباشد، جسم بعدی شروع نمی شود. بحث در این است که بُعدِ کل عالم از مرکز زمین تا انتهای آن «هر جا که باشد» آیا متناهی است یا نامتناهی است؟ با دلیل ثابت می کنند که متناهی است و به این بحث، تناهی ابعاد گفته می شود «چه آن جسم هایی که با دیدن و شهود معلوم است که متناهی می باشند چه آن جسم هایی که با دیدن و شهود معلوم نیست و با استدلال ثابت می شود». وقتی تناهی ابعاد ثابت شود ستاره ها متناهی اند و الا اگر ستاره ها نامتناهی باشند و چون هر ستاره ای یک بُعدی دارد لازم می آید بُعد نامتناهی را اشغال کنند قهرا عالم باید نامتناهی باشد در حالی که قانون تناهی ابعاد می گوید جسمِ عالم که از مرکز زمین شروع می شود و تا آخرش «هر جا که باشد» می رود باید متناهی باشد پس اگر متناهی است باید مشتمل بر مقادیر متناهی هم باشد.

ص: ۱۳۶

از این توضیح که داده شد معلوم گردید که چرا مرحوم سبزواری ابتدا مثال به کوکب سیار می زند بعدا با «بل» ترقی می کند و مثال به کوکب می زند چون در کوکب سیار بحثی وجود ندارد و همه معتقدند که تعدادش ۷ تا است «اما امروزه ثابت شده که بیش از ۷ تا است ولی هر چقدر که بیشتر باشد متناهی است» اما در مطلق کوکب ممکن است کسی نامتناهی بودن را فکر کند که به وسیله ی قانون تناهی ابعاد چنین گمانی باطل می شود.

نکته: دلایلی که بر تناهی ابعاد آمده تماما دلایل مشکل و ضعیفی هستند. احتمال اینکه عالم، نامتناهی باشد زیاد است و احتمال اینکه تعداد ستارگان بی نهایت باشد خیلی زیاد است و جهان، فضای نامتناهی است. قدما، جهان را خیلی کوچک می گرفتند ولی امروز روشن شده که جهان بیش از آنچه قدما فکر می کردند امتداد دارد و حتی اگر کسی ادعا کند جهانِ ماده، نامتناهی است خیلی او را رد نمی کنند لذا احتمال دارد که ستاره ها نامتناهی باشند علی الخصوص وقتی که کهکشانها هم اضافه شوند. زیرا در هر کهکشانی میلیاردها ستاره دارد.

شاید هم بتون گفت تعدادشان زیاد است و متناهی می باشد. در هر صورت این مثال، مثال مشکوکی است اما چنین کلامی صحیح است که گفته شود کلی ممکن است ممکن المصادیق باشد و مصادیقش کثیرِ متناهی باشد. اگر نتوان برای آن مثال به کوکب زد ولی می توان مثال به کوکب سیار زد. لذا اگر بخواهیم یقینی حرف بزنیم مثال به کوکب را حذف می کنیم.

ص: ۱۳۷

توضیح عبارت

« تناهت »

یعنی آن مصادیقی که اکثر از واحدند و در جهان واقع شدند می توانند متناهی باشند و می توانند متناهی نباشند.

« کالکوکب السیار »

مثل کوب سیار که کلی است و ممکن المصداق است و واقع شده و کثیر است و متناهی می باشد.

« بل الکوکب مطلقا »

لفظ « مطلقا » جزءِ کلّی نیست. خود کوکب در حالی که مطلق است و قید « سیار » ندارد مثال برای کلی است که ممکن المصداق است و مصادیقش هم کثیرِ متناهی است.

« اذ لو کان غیر متناه لزم البعد الغیر المتناهی و هو محال »

مرحوم سبزواری برای متناهی بودن کوکب سیار دلیل نمی آورد چون همه آن را قبول دارند و روشن است اما برای متناهی بودن مطلق کوکب دلیل می آورد و بیان می کند که اگر کوکب، غیر متناهی باشد لازم می آید که جهان دارای بُعد غیر متناهی باشد تا بتواند کواکبِ نامتناهی را در خود جای دهد. و نامتناهی بودن بُعد جهان محال است چون برهان تناهی ابعاد اثبات می کند که نامتناهی بودن محال است. « برهان های تناهی ابعاد عبارتند از برهان سلّمی و برهان مسامته و... که این برهان ها در باب تسلسل هم مطرح هستند ».

« او لا تتناهی »

توضیح قسم ششم: کلی، مصداقش ممکن است و مصادیقش هم واقع شدند و تعداد مصادیقش هم کثیر است ولی نامتناهی است.

مثال: نفوس ناطقه بر مذهب حکماء.

توضیح: حکما برای سه موجود بلکه برای چهار موجود نفس قائل اند که عبارت از فلك و نبات و حیوان و انسان است که انسان مصداقی از حیوان است « ولی مصداقی است که ممتاز از حیوان است ».

بررسی نفس فلکی: هر فلک از ازل تا ابد یکی است و یک نفس هم بیشتر ندارد « البته اختلاف است که هر فلک کلی یک نفس دارد یا هر کدام از افلاک جزئی هم دارای نفس هستند » تعداد نفوس فلکی به اندازه خود فلک محدود است و نامحدود نمی باشد. البته مرحوم صدرا معتقد است این افلاکی که مشاهده می شود از ازل نبوده و تا ابد هم نخواهد بود « اما مشاء می گوید همین افلاکی که مشاهده می شود از ازل بوده و تا ابد هم هست و هیچ وقت جمع نمی شود و اگر قیامتی هم هست در وراء این عالَم انجام می شود و این عالَم محفوظ است طبق نظر اینها ۹ فلک و ۹ نفس وجود دارد که مامورِ این ۹ فلک است » بلکه این عالم، حادث است و یک روزی جمع می شود. قبل از عالم ما، عالم قبلی بوده و قبل از آن هم عالم قبلی بوده. این عالمها همینطور ادامه دارند و تا بی نهایت ادامه دارد یعنی بی نهایت عالم در ازل وجود دارد و بی نهایت عالم هم بعد از این عالم وجود دارد ولی هر کدام از این عالمها در یک مدتی می مانند و سپس مدتشان که تمام می شود قیامتشان برپا می شود. عالمِ ما هم یک زمانی ساخته شده و یک زمانی قیامتش برپا می شود.

بنابر نظر مرحوم صدرا، افلاک بی نهایت می شوند چون ۹ فلک در این عالم وجود دارد و ۹ فلک در عالم قبل وجود دارد و بی نهایت عالمِ قبل وجود دارد و این بی نهایت اگر در عدد ۹ ضرب شود حاصلش هم بی نهایت می شود. و همینطور بی نهایت عالم در بعد وجود دارد و آن را هم اگر در عدد ۹ ضرب کنید حاصلش بی نهایت می شود. پس بی نهایت فلک و بی نهایت نفس فلکی وجود دارد ولی آیا الان موجودند یا موجود نیستند؟ جواب داده می شود که عوالمی که از بین رفتند افلاکشان هم از بین رفتند اما نفوسشان آیا از بین رفتند یا نه؟ یعنی آیا همان نفوسِ افلاکِ عوالمِ قبلی، مدبر افلاک عوالم بعدی شدند؟ در این صورت نفوس افلاک، نامتناهی نیستند بلکه متناهی هستند. اما اگر گفته شود که نفوسِ افلاکِ عوالمِ قبلی تا وقتی که در عالم خودشان مدبرّ افلاک بودند وظیفه تدبیر داشتند و الان که افلاک آن عوالم از بین رفتند مشغول عبادت شدند و تدبیر نمی کنند. در این صورت تعداد نفوس ملائکه هم بی نهایت می شود. اما توجه کنید نفوس فلکی چه نفوسی هستند؟

ارسطو می گوید نفوس منطبعه هستند یعنی نفوسی که در بدنه ی فلک حلول می کنند. در این صورت « که منطبعه باشند » ناطقه نیستند و جسمانی هستند. اما ابن سینا که در همه جا سعی می کند با ارسطو موافقت کند در اینجا مخالفت می کند و در چند جا از کتاب اشارات تعبیر به «تحت هذا سر» می کند و سرّ را بیان نمی کند. مرحوم خواجه اشاره می کند که ابن سینا می خواهد با این عبارت از ارسطو فاصله بگیرد و این عبارت را می آورد اما در نمط ۱۰ کتاب اشارات صریحا با ارسطو درگیر می شود و سر را آشکار می کند و می گوید باید قائل شد به اینکه فلک ها نفس ناطقه دارند و ابن سینا قائل به نفس ناطقه می شود و حرف ارسطو را کنار می گذارد.

نوبت به فخر رازی می رسد او می گوید فلک، دو نفس دارد. هم کلام ارسطو صحیح است هم کلام ابن سینا صحیح است یعنی فلک هم دارای نفس منطبعه است و هم دارای نفس ناطقه است. نوبت به مرحوم صدرا می رسد و ایشان می فرماید فلک نمی تواند دو نفس داشته باشد لذا کلام فخر رازی صحیح نیست « اما در عین حال فخر، کار خوبی انجام داده که جمع بین هر دو قول کرده است. و باید فلک هر دو نفس را داشته باشد » و می گوید فلک، یک نفس دارد و آن نفسش دو مرتبه دارد مثل خود ما انسان ها که یک نفس داریم و دارای دو مرتبه است که یک مرتبه تعقل است که همان نفس ناطقه است و یک مرتبه تخیل است که همان نفس حیوانی است. به این ترتیب، مشکل حل می شود.

پس نفوس فلکی بعد از ابن سینا ثابت شده که نفوس ناطقه اند. مرحوم سبزواری بعد از ابن سینا است لذا تعبیر به «کنفوس ناطقه» می کند و تعبیر به «نفوس ناطقه انسانی» نمی کند یعنی چه انسانی باشد چه فلکی باشد. پس این مثال بنابر قول مرحوم صدار می تواند مثال برای نفوس ناطقه ی فلکی باشد اما بنابر قول مشاء و اشراق، همین عالم از ازل تا ابد وجود دارد و عوض نمی شود. لذا نفس فلک، ۹ تا می شود. اما بنابر قول مرحوم صدار اگر آن ۹ تا که در ازل برای تدبیر عالم آفریده شدند تکرار شوند باز هم ۹ نفس فلکی وجود دارد اما اگر تکرار نشوند بی نهایت نفس فلکی پیدا می شود و چون نفوس ناطقه هستند می توان گفت نفوس ناطقه بی نهایتند.

پس این مثال «نفوس ناطقه فلکی» اگر تکراری نباشند بی نهایتند و مثال صحیحی خواهد بود.

تا اینجا قسم اول از نفوس که نفوس فلک بود رسیدگی شد.

بررسی نفس نباتی: علمای مشاء معتقدند که نبات از ازل آفریده شده و تا ابد هم آفریده می شود. نوعِ تمام این نباتات، ازلی و ابدی است و افرادشان حادث می شود. این درخت که مثلا درخت کاج است از ابتدا که عالم، آفریده شده موجود شد و تا آخر هم آفریده می شود ولی اشخاصش از بین می رود زیرا این فرد از درخت کاج خشک می شود و فرد دیگر به وجود می آید.

نکته: افراد درخت کاج دارای نفس هستند وقتی خشک می شوند نفس آنها چه می شود؟ منشاء می گوید نفس آنها باطل می شود و از بین می رود. در هر زمان که ملاحظه شود تعداد درخت های کاج که بر روی کره زمین قرار دارند متناهی می باشند ولی وقتی درخت های قبلی به اینها اضافه شود نامتناهی می شوند اما درخت های قبلی از بین رفتند و درخت های بعدی هم هنوز نیامدند و آن مقدار درخت که الان موجودند متناهی می باشند پس نفوس نباتیه نامتناهی نیستند. بلکه متناهی اند.

ص: ۱۴۱

بررسی نفس حیوانی: نفوس حیوانی هم مانند نفوس نباتی هستند. مشاء می گوید حیوانات از ازل تا ابد آفریده می شوند و نوعشان ازلی و ابدی است اما افرادشان حادث است. این حیوانات وقتی می میرند نفوسشان باطل می شود زیرا حیوانات حشر و قیامت ندارند. وقتی نفس، باطل شد لذا بی نهایت نخواهد بود. « بی نهایت حیوان در گذشته بود و بی نهایت حیوان در آینده خواهد بود اما آنچه الان موجود است نفوسشان متناهی است »

مرحوم سبزواری تعبیر به « نفوس ناطقه » کرد و تعبیر به « نفوس نباتیه و حیوانیه » نکرد زیرا اینها متناهی اند.

در اینجا بر طبق مبنای صدرا مشکلی پیش می آید و آن این است که مرحوم صدرا معتقد است که همه موجودات دارای حشر هستند حتی درختان و حیوانات هم محشور می شوند و نفوسشان باقی می ماند در این صورت این نفوس، بی نهایت می شوند. « چه عالَم، واحد باشد چه عالم چنانچه مرحوم صدرا می گوید متعدد باشد » لذا بنابر نظر مرحوم صدرا مطلق نفوس بی نهایتند و نیاز به قید « ناطقه » نیست. « زیرا نبات و حیوان اگر می میرد جسم آنها می میرد اما نفس آنها نمی میرد ولی سوال این است که نفس آنها چه می شود؟ مرحوم صدرا تفصیل می دهد که هر نفسی چگونه محشور می شود. سه گونه حشر قائل است » لذا مثالی که مرحوم صدرا برای این قسم کلی می زند « نفس » می باشد نه « نفس ناطقه ». البته مرحوم صدرا معتقد است که بعضی از نفوس حیوانیه و نباتیه جمع می شوند و یکی می شوند و تعددشان از بین می رود. مثلا حیواناتی که ذاکره ندارند نفس آنها به صورت تفصیل و جدا جدا باقی نمی ماند بلکه جمع می شود. بنابراین در مورد آنها نمی توان تعبیر به عدم تناهی کرد چون آنها یکی شدند.

بررسی نفس انسانی: مشاء معتقد است که انسان از ازل خلق شده و تا ابد هم خلق خواهد شد. حضرت آدم و حوا علیها السلام را مثال قرار می دهد و می گوید اینطور نیست که شروع خلق انسان از حضرت آدم و حوا علیهما السلام باشد بلکه خداوند _ تبارک _ آنها را به عنوان مثال بیان کرده. تعداد انسانهایی که از ازل تا ابد می آیند بی نهایت است. یعنی نوع انسان ازلی و ابدی است اما فرد انسان زائل می شود.

بعد از اینکه انسان به دنیا آمد و زندگی کرد می میرد. در این صورت نفس آن چه می شود؟ تمام مشاء معتقدند که نفس باقی می ماند. و چون بی نهایت انسان آمدند و جسم آنها از بین رفته و نفسشان باقی است پس بی نهایت نفس ناطقه وجود دارد. در آینده هم بی نهایت نفس ناطقه خواهد بود. نفس ناطقه ای که الان زندگی می کند مربوط به انسانهایی است که بر روی کره زمین قرار دارند و محدود می باشند اما نفس ناطقه ای که بدنشان مرده و خودشان زنده اند بی نهایت می باشند چون بی نهایت انسان قبل از این آمده است « چه بنابر قول مرحوم صدرا که عوالم را بی نهایت می داند و چه بنابر قول مشاء که عالم را یکی می داند، بی نهایت انسان از ازل تا الان آمده است » مرحوم سبزواری تعبیر به « نفوس ناطقه » می کند و مرادش همین نفوس است که توضیح داده شد « البته نفوس ناطقه فلکی هم بر طبق یک مبنا درست شد ».

ص: ۱۴۳

مرحوم سبزواری تعبیر به « علی مذهب الحکماء » می کند. که طبق نظر حکما هر ۴ نفس نباتی و حیوانی و انسانی و فلکی رسیدگی شد.

اما متکلمین با حکما مخالفند و می گویند انسان از ازل خلق نشد و خلقش تا ابد ادامه ندارد. خداوند _ تبارک _ از یک زمانی بر روی کره زمین شروع به خلق کردن کرد و آن، وقتی بود که حضرت آدم و حوا علیهما السلام خلق شدند و یک زمانی هم بَساط این عالم بر چیده می شود و انسانی خلق نمی شود و همین انسان هایی که خلق شدند وارد بهشت یا جهنم می شوند و در آنجا اداره می شوند و تعداد انسانهایی که از زمان حضرت آدم علیه السلام تا زمان بر چیده شدن عالم می آیند محدود ست پس نفوس ناطقه طبق نظر متکلمین نامتناهی نیستند بلکه متناهی اند.

اما گروه تناسخیه را اگر جزء حکما حساب کنید مخالف هستند زیرا معتقدند که خداوند _ تبارک _ نفوسی آفرید و در ابدانی قرار داد سپس این نفوس اگر چه به درجه عقلی برسند مستقل می مانند و اگر به درجه عقلی نرسند بعد از مرگشان تعلق به بَدنه ی بعدی ها می گیرند یعنی همان نفوس تکرار می شود. مثلاـ نفسی که ما الان داریم بی نهایت بدن هایی را گذرانده تا به اینجا رسیده و به بدن ما تعلق گرفته است. اگر ما به مرتبه عقل برسیم این نفس باقی می ماند والا دوباره در بدن بعدی می رود و نفس بدن ما نخواهد بود بلکه نفس بدن دیگری است. در این صورت تعدادشان نامتناهی نیست. گروه تناسخیه معتقد به دوره و کوره هستند یعنی عالم تکرار می شود. «به عبارت دیگر هر ۳۶۰ هزار سال، این عالم تکرار می شود و دوباره آدم و حوا و من و شما و... می آیند و این جلسات تشکیل می شود و به همین صورت که الان زندگی می کنیم در آینده هم زندگی می کنیم و در عالم قبل هم به همین صورت زندگی کردیم ولی یادمان نیست ».

ص: ۱۴۴

فرض کنید خداوند ـ تبارک ـ یک میلیارد نفس آفرید ولی این یک میلیارد نفس را در بدن های مختلف تکرار می کند در این صورت، تعداد نفوس ناطقه اگر چه باقی می مانند « و تعداد انسانها نامتناهی است » ولی متناهی اند و نمی تواند برای ما نحن فیه مثال باشد.

گروهی از مشاء قائلند که «البته تعدادشان زیاد نیست» نفوس انسانی که به درجه عقلی نمی رسند بعد از مرگ از بین می روند اما اگر به درجه عقل برسند وارد عالم عقول می شود و حیات خودش را ادامه می دهد. این گروه از مشاء، مشائی هستند که اعتقاد به اسلام ندارند و شاید معتقد به دین هم نباشند. این گروه هم معتقدند که نفوس ناطقه محدودند. این گروه غالبا حکماء طبیعی هستند و جزء حکماء الهی نیستند.

پس اینکه مرحوم سبزواری تعبیر به «علی مذهب الحکماء» کرد برای خارج کردن مذهب تناسخیه و متکلمین و این گروه از مشاء است.

نکته: مرحوم سبزواری « با این توضیحاتی که داده شد » نفوس ناطقه را نامتناهی کرد ولی نفوس ناطقه ای که از بدن مفارقت کرده باشند و الان موجودند نامتناهی اند.

نکته: نفس ناطقه را به نحو دیگری هم می توان نامتناهی کرد و آن این است که کاری به مفارقت کردن نداشته باشید بلکه به این صورت بگویید که انسانهایی از ازل، به عقب یکدیگر آمدند « یعنی انسانهایی قبل آمدند و رفتند و در عقب آنها انسانهای دیگر آمدند و رفتند تا اینکه ما آمدیم و می رویم و به عقب ما انسانهای دیگری می آیند» در این صورت انسانهای نامتناهی حادث می شوند ولی به تعاقب یکدیگر حادث می شوند. به عبارت دیگر نفوس ناطقه، نامتناهی تعاقبی اند « اما در صورت قبلی به این صورت گفته شد که ناطقه، نامتناهی است ولی نامتناهی به این صورت که همه مفارقت کردند و موجود می باشند » یعنی از ازل شروع کردند و تا ابد می آیند.

ص: ۱۴۵

این مورد را مرحوم سبزواری قسم هفتم قرار می دهد. یعنی صورتی که نفوس ناطقه مفارقت کردند و الان، نامتناهیِ مجتمع در وجودند را قسم ششم قرار داد. و صورتی که نفوس ناطقه عدم تناهی تعاقبی دارند و الان مجتمع در وجود نیستند قسم هفتم قرار داده شده. بعداً بر می گردد و می گوید اگر تعاقبی ها را ملاحظه کنید در هر مدتی، مقدار محدود و تعداد محدودی از آنها موجود بوده پس نمی توان گفت این نفوس ناطقه، نامتناهی است بلکه متناهی است و ملحق به قسم پنجم می شود که عبارت از کلی بود که دارای مصادیق کثیره است و مصادیق کثیره اش متناهی اند.

ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« او لا تتناهی کنفوس ناطقه علی مذهب الحکماء » (۱) [۱]

بحث در اقسام کلی حقیقی بود بیان شد که کلی حقیقی به ۶ قسم و با لحاظی به ۷ قسم تقسیم می شود. به اینجا رسیده شد که کلی، ممکن المصداق باشد و مصداقش واقع شده باشد و آن مصداقِ واقع شده بیش از یکی باشد ولی نامتناهی باشد. مثال به نفوس ناطقه بر طبق مذهب حکما زده شد. توضیح این مطلب در جلسه قبل داده شد.

مرحوم سبزواری بعد از اینکه مثال را ذکر می کنند با عبارت « فمفهوم النفس الناطقه » تعلیل می کنند و می فرماید مفهوم نفس ناطقه، کلی است « چون بنا شد که موجودات خارجی مورد بحث نباشند زیرا نفس ناطقه به وجود خارجیش شخص است و جزئی فلسفی می باشد. در منطق به اینگونه امور پرداخته نمی شود بلکه به مفاهیم پرداخته می شود یعنی اگر مفهوم نفس ناطقه ملاحظه شود کلی خواهد بود » اما کلی است که ممکن المصداق است و مصداقش واقع شده و کثیر المصداق هم هست و مصداقش نامتناهی است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۳، س۱، نشر ناب.

اشکال: نفوس ناطقه که مفارقت از بدن کردند نامتناهی اند.

توضیح: مرحوم سبزواری قیدی اضافه می کند و می گوید « کثرت نامتناهی، مجتمع در وجود هم هست » یعنی در خارج همه با هم اجتماع دارند و موجود هستند.

در جلسه قبل نفوس ناطقه به دو صورت ملاحظه شد:

۱ ـ نفوس ناطقه ای که در تعاقب یکدیگر می آیند. این صورت، مجتمع در وجود نیست زیرا قبلی ها از بین می روند و

جدیدی ها می آیند.

۲ ـ نفوس ناطقه ای که از بدن مفارقت کرده بودند « یعنی تعاقب، لحاظ نمی شد» یعنی نفوس ناطقه در این دنیا آمدند و زندگی کردند و سپس از بدن مفارقت کردند و در یک عالمی جمع شدند و الان همه آنها در آن عالم « اینکه آن عالم، عالم برزخ یا عالم عقل است کاری به آن نداریم مثل حکمت متعالیه می گویند آن عالم، عالم برزخ است. البته اهل کلام هم می گویند آن عالم، عالم برزخ است ولی متناهی می دانند. اما مشاء عالم برزخ را قبول ندارند و معتقدند نفوسی که از بدن جدا می شوند اگر به درجه عقلی برسند وارد عالم عقل می شوند و اگر به درجه عقلی نرسند به بدنه ی افلاک تعلق می گیرند یعنی از عالم دنیا بیرون نمی رود اگر چه از عالم عناصر بیرون می روند ولی در عالم افلاک قرار می گیرند » جمع شدند. « یعنی با تعاقب، حادث شدند ولی در مرحله ی بقاء، بعد از مفارقت از بدن مجتمعاً باقی ماندند » و بی نهایت می باشند و قانون تسلسل این را اجازه نمی دهد زیرا در تسلسلِ ترتبی گفته می شود که لازم می آید بی نهایت وجود در یک لحظه در عالم وجود جمع باشند و این اشکال دارد اما تسلسل تعاقبی اشکالی ندارد.

ص: ۱۴۷

علت اینکه تسلسل ترتبی اشکال دارد و تسلسل تعاقبی اشکال ندارد این است که در تسلسل تعاقبی، اشیای بی نهایت در پِی یکدیگر آمدند به طوری که قبلی ها از بین رفتند و بعدی ها موجود شدند و هیچ وقت اجتماع در وجود اتفاق نیفتاده است اما در تسلسل ترتبی، اجتماع در وجود اتفاق می افتد یعنی همه ی قبلی ها به اقتضای ترتبی که آخری بر قبلی ها دارد اگر این شیء آخر موجود است همه قبلی ها چون موقوف علیه برای این شیء آخر هستند باید موجود باشند در اینصورت لازم می آید بی نهایت اجتماع در وجود داشته باشید. پس در تسلسل، استحاله از اجتماع در وجود لازم می آید و لذا در تسلسل ترتبی که اجتماع در وجود است قائل به بطلان می شوند و در تسلسل تعاقبی که مستلزم اجتماع در وجود نیست قائل به بطلان نمی شوند. البته متکلمین در تسلسلِ تعاقبی هم قائل به استحاله هستند ولی فعلا به آنها کاری نداریم.

پس استحاله در تسلسل به خاطر این است که موجوداتِ بی نهایتی، مجتمع در وجود می شوند همین عامل استحاله در ما نحن فیه هم وجود دارد توجه کنید که در ما نحن فیه « یعنی نفوس ناطقه » تسلسل وجود ندارد « نه تسلسل ترتبی و نه تسلسل تعاقبی وجود دارد » چون نفوس ناطقه با هم جمع شدند و رابطه علی و معلولی و ترتب بین آنها نیست و تعاقب آنها هم تمام شده بلکه عامل استحاله ی در تسلسل در اینجا هم هست. لذا این اشکال به وجود می آید که در این صورت، قائل به اجتماع بی نهایت نفس در عالم وجود شدید و این، باطل است چنانکه در تسلسل گفته شد.

ص: ۱۴۸

جواب اشکال: مرحوم سبزواری در جواب می فرماید ابتدا باید محذور را رسیدگی کرد که چه محذوری وجود دارد؟ اگر اصلِ اجتماعِ بی نهایت در وجود اشکال داشته باشد نمی توان اشکالِ نفوسِ مفارقت کرده از بدن که نامتناهی اند را حل کرد اما اگر علتِ امتناع اجتماعِ بی نهایت در وجود این باشد که اگر بی نهایت موجود وجود داشته باشد باید بی نهایت مکان وجود داشته باشد و اگر بی نهایت مکان وجود داشته باشد عالمِ جسم، نامتناهی می شود در این صورت تناهی ابعاد « که در جلسه قبل اشاره شد » باطل می شود لذا اجازه داده نمی شود بی نهایت موجودی که مکان اشغال می کنند مجتمع باشند چون مکان، بی نهایت نیست لذا اشغال کننده ها نمی توانند بی نهایت باشند.

پس برای این نفوس ناطقه یا باید قائل به مکان نشد یا اگر قائل به مکان شدید عالَم را نامتناهی بدانید و چون عالَم را نمی توان نامتناهی گرفت « زیرا برهان تناهی ابعاد اجازه نمی دهد » پس یا باید نفوس را نامتناهی ندانید یا برای آنها مکانی قائل نشد. مرحوم سبزواری می فرماید نفوس ناطقه، نامتناهی اند ولی برای آنها مکان قائل نمی شویم. زیرا تصادمی بین نفوس ناطقه نیست یعنی این نفس ناطقه، مکان را پر نمی کند تا نفس دیگری بگوید این مکان، جای من است.

مرحوم سبزواری می فرماید نفوس، مجردند و چون مجرد می باشند نیاز به مکان ندارند وقتی مکان نخواستند تزاحم و تصادمی بین آنها نیست لذا اگر نفوس، بی نهایت باشند در عالم ماده قرار می گیرند.

ص: ۱۴۹

اشکال از طرف استاد: اگر قائل به معاد جسمانی شویم این نفوس مفارقت کرده از بدن همراه جسم خودشان هستند « حال آن جسم، جسم برزخی باشد یا جسم دنیایی است، بالاخره جسم دارد » و جسم نیاز به مکان دارد و چون بی نهایت نفس وجود دارد جای آنها کجا است؟ چاره ای نیست جز اینکه گفته شود عالَم ِجسم نامتناهی است.

مشاء، ملزم نیستد که این اشکال را قبول کند چون آنها نفس را مجرد می دانند و برای آن، معاد جسمانی قائل نیستند زیرا می گویند نفس، مجرد می شود و در عالم عقول قرار می گیرد و عالم عقول هم نیاز به مکان ندارند زیرا مشاء قائل به معاد جسمانی نیست « یعنی همین جوابی که مرحوم سبزواری دادند مشاء هم می گوید ». اما کسانی که قائل به معاد جسمانی اند یا باید جسم اخروی را جسمی بگیرند که مکانی اشغال نمی کند یا باید قبول کنند که اگر دنیا محدود است آخرت نامحدود است.

پس در اینجا باید یکی از این سه انتخاب شود:

۱ ــ منکر معاد جسمانی شد.

۲ ــ اگر معاد جسمانی قبول شود باید گفت جسم نیاز به مکان ندارد.

۳ ــ باید عالم آخرت، نامتناهی شود ولو عالم دنیا متناهی باشد.

بررسی احتمال اول: جسم یا مثالی است یا عنصری است یا فلکی است. جسم عنصری و فلکی نیاز به مکان دارد. اما جسم مثالی آن طور که از تعریفش معلوم می شود جسمی است که ماده ندارد ولی بعضی از لواحق ماده از جمله مقدار را دارد. پس جسم مثالی اگر چه ماده ندارد ولی بعض از عوارض ماده یعنی مقدار را دارد به همین جهت وقتی شخصی را در خواب نگاه می کنید با جسم مثالی می بینید که مقدار دارد و مقدار داشتن به این است که مکانی را اشغال می کند و نمی تواند مکانی را اشغال نکند. بر فرض که مرحوم صدرا جسم اخروی را مثالی بداند برای آن، مقدار قائل است و اگر مقدار قائل باشد پس مکانی را اشغال می کند.

ص: ۱۵۰

در قرآن هم آمده که به هر فرد، سهمی از بهشت می دهند که به اندازه زمین و آسمان است معلوم می شود که اگر دنیا محدود است آخرت، نامحدود است.

ممکن است شخصی به این صورت بگوید که این اشکال بر طبق مبنای مشاء لازم می آید. زیرا مشاء معتقد است که نفوسی انسانی از ازل درست شده و تا ابد هم ادامه دارد و همه این انسان هایی بی نهایت، آخرت دارند.

اما مشاء چون معتقد است که نفس، معاد جسمانی ندارد. لذا اگر بی نهایت نفس هم باشد اشکالی به مشاء وارد نیست.

اما مرحوم صدرا معتقد است که این عالم، تعدادِ محدودی از انسانها را دارد و در آخرت هم همین تعدادِ محدود می آید و نیاز به مکانِ محدود دارد زیرا مرحوم صدرا معتقد است که این عالم، حادث و زائل است لذا اشکال بر مرحوم صدرا وارد نمی شود اما اشکال دیگری وارد می شود و آن این است که این همه عالَم که خداوند تبارک، در پی یکدیگر خلق کرده هر کدامشان آخرتی دارند و این آخرت ها هم به صورت معاد جسمانی اند و چون این عالَم ها بی نهایته پس از مقدار انسان ها بی نهایت می شود در نتیجه جسم های بی نهایتی برای موجوداتی که معاد جسمانی دارند درست می شود و در اینصورت آخرت، بی نهایت نمی شود بلکه آخرت ها بی نهایت می شوند و لذا دوباره اشکال بر می گردد. چاره ای نیست جز اینکه عالَم جسم را بی نهایت قرار داد و لو در دنیا قائل به بی نهایت نشویم ولی آخرتِ آن را باید بی نهایت دانست و چون آخرت، معادِ جسمانی است و لذا جسم مطرح است پس جسم، نامتناهی است.

ص: ۱۵۱

این مطلب همان حرفِ جلسه قبل را تایید می کند که ما الان معتقد هستیم که در خود همین دنیا، عالم جسم، نامتناهی است و برهان تناهی ابعادی که فلاسفه آوردند کافی نیست.

پس حرفهای مرحوم سبزواری را قبول می کنیم ولی در همین دنیا و بدون توجه به معاد جسمانی قبول می کنیم اما با توجه به معاد جسمانی نمی توان قبول کرد مگر اینکه گفته شود جسمی وجود دارد که اشغال کننده ی مکان نیست و ظاهراً چنین جسمی نداریم مگر اینکه خداوند ـ تبارک ـ بیافریند که نمونه آن وجود ندارد. خود خداوند ـ تبارک ـ در قرآن در سوره « یس » فرموده همین جسم عنصری آورده می شود نه جسم مثالی. زیرا شخصی، استخوانی که جسم عنصری است را جلوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می آورد و آن را پودر می کند و به روی زمین می ریزد و می گوید این استخوانی پودر شده را چه کسی زنده می کند؟ آیه قرآن می فرماید (قُل یُحیِیهَا) (1) [2]که از ضمیر «ها» استفاده می کند یعنی همین استخوانی که آن را پودر گردید زنده می کنیم. اشکالی هم که بر مرحوم صدرا وارد می شود همین مطلب است زیرا مرحوم صدرا معادِ جسمانیِ خیلی قوی درست کرده ولی سوره « یس » کلامش را رد می کند لذا خیلی از علماء، معادی را که مرحوم صدرا فرموده قبول نکردند. اما مرحوم سبزواری قبول کرده که در جای خودش بحث می شود. البته آیه ای که می گوید (بَلَی قَادِرِینَ عَلَی أَن نُسَوِّیَ بَنَانَهُ) (2) [3]کلام مرحوم صدرا را باطل نمی کند چون این آیه می گوید ما می توانیم نقشی را بر روی دست قرار دهیم این نقش ممکن است بر روی جسم عنصری یا جسم اخروی باشد.

ص: ۱۵۲

۱- یس/سوره۳۶، آیه۷۹.

۲- قیامه/سوره۷۵، آیه۴.

توضیح عبارت

« او لا تتناهی کنفوس ناطقه علی مذهب الحکماء »

یا افراد و مصادیقی که برای کلی هستند کثیرِ نامتناهی اند مثل نفوس ناطقه بر طبق مذهب حکماء.

« فمفهوم النفس الناطقه کلی یصدق علی کثره غیر متناهیه مجتمعه الوجود بالفعل »

مفهوم نفس ناطقه، کلی است که صدق بر کثیر غیر متناهی می کند و این کثرت، این صفت را دارد که مجتمع الوجود بالفعل است « یعنی همه آنها، بالفعل موجودند. توجه کنید که این مطلب برای وقتی است که نفس از بدن مفارقت کرده است ».

« اذ لا تزاحم و لا تصادم فی المفارقات عن الابدان »

این مطلب، اشکال ندارد زیرا در نفوسی که مفارق از ابدان شدند تزاحم و تصادمی نیست لذا احتیاج به مکان های مختلف ندارند تا با توجه به تناهی ابعاد در مکان، با یکدیگر تزاحم کنند.

« کما قلنا: قد خلت ای تجردت عنها فی الایام الخالیه »

همانطور که گفتیم که نفوس خالی شدند « یعنی مجردند شدند » از ابدان در ایام گذشته « یعنی در ایام گذشته هر کدام آمدند و با بدن بودند اما از بدن جدا شدند و الان بدون بدن هستند وقتی بدون بدن هستند اجتماعشان اشکال ندارد ».

بیان قسم هفتم از اقسام کلی/ ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قسم هفتم از اقسام کلی/ ادامه بیان اقسام کلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« و فی قولنا: (قد خلت) اشاره الی قسم آخر » (۱) [۱]

ص: ۱۵۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۵، س۱، نشر ناب.

بحث در اقسام کلی بود و بیان شد که برای کلی ۶ قسم موجود است قسم ششم عبارت از این بود که ممکن المصداق است و دارای افراد کثیر است و آن افراد کثیر، نامتناهی اند. مثل نفوس ناطقه ای که مجرد از بدن شدند.

این مثال مفهوم دارد یعنی نفوس ناطقه ای وجود دارد که مجرد از بدن نشدند. در مورد آنها چه نظری وجود دارد؟ جواب می دهد که این مفهوم اشاره به قسم هفتم دارد. سوال این است که این نفوس ناطقه که مجرد از بدن نشدند متناهی می باشند یا

نامتناهی اند؟ این نفوس ناطقه که مجرد از بدن نشدند به دو صورت فرض می شوند:

۱ ـ نفوس ناطقه ای که قبلا همراه بـدن بودند، همراه بدن ملاحظه شوند و مفارق از بدن لحاظ نشوند « با اینکه الان مفارق از بدن هستند » و آن، در صورتی است که این نفوس در این دنیا وجود داشتند و موت بر آن عارض نشده بود.

در این صورت گفته می شود که از ازل تا الان نفوس ناطقه ای همراه بـدن بودنـد اگر با این لحاظ که مفارقت از بدن داشـتند لحاظ شوند وصف اجتماع به آنها داده می شود یعنی الان همه آنها با هم مجتمعند.

۲ ـ اگر در همـان زمـان که نفوس ناطقه موجود بودنـد لحاظ شونـد وصف تعاقب به آنها داده می شود و وصف اجتماع داده نمی شود یعنی گفته می شود این نفوس بی نهایت، متعاقب هم آمدنـد و جـدا شـدن آنها از بـدن یا جـدا نشدنشان لحاظ نمی شود بلکه همه نفس ها در حالی که متعلّق به بدن هستند لحاظ می شوند ولی باید زمان های آنها متعدد گرفته شود.

ص: ۱۵۴

توجه کنیـد نفوسـی که الان مطرح می شود و مفارقت از بـدن کردنـد مفارق از بدن دیده نمی شوند بلکه همراه بدن دیده می شوند ولی با زمانی که متفاوت از زمان امروز است.

پس دو گونه بی نهایت درست شد یک بی نهایتی که با هم هستند و یک بی نهایتی که متعاقب هم هستند. بحثی که در جلسه قبـل مطرح شـد مربوط به بی نهایتی بود که مجتمع بودنـد. بحثی که الان مطرح می شود مربوط به بی نهایتی است که متعاقب هم هستند.

عبارت « قد خلت » به معنای این است که این نفوس از بدن مفارقت کردند مفهومش این است که نفوسـی که از بدن مفارقت نکردنـد باز هم بی نهایت می شوند در صورتی که متعاقب هم ملاحظه شوند، دلیل بر اینکه بی نهایت می باشـند این است که نفوس از ازل تـا الآـن خلق شدنـد «امـا متکلمین میگوینـد نفوس از زمـان هـای اخیر خلق شـده و لـذا متناهی است و حکما می گوینـد نفوس از ازل خلق شدنـد پس نفوس نزد حکمـا نامتنـاهی است ولی به یکی از آن دو نحوه که یـا اجتماع دارنـد و این همـان قسم شـشم بود و یا تعاقب دارنـد که این، همان قسم هفتم است. یعنی به این صورت گفته می شود : مفهومی که ممکن المصـداق است و مصـداقش کثیر است و آن کثیر هم بی نهـایت است بر دو قسم است. یـک قسم، بی نهایتی است که مجتمع است و یک قسم، بی نهایتی است که متعاقب است »

مرحوم سبزواری در ابتـدای فصل در صـفحه ۱۲۱ سطر ۳ تعبیر به « والکلی سـته اقسـام بـل سـبعه » کرد یعنی از « بل » اضـرابیه استفاده کرد تا نشان دهد که می توان اقسام کلی را ۶ قسم گرفت و اگر بخواهید ترقی کنید ۷ قسم می شود.

اگر قسم هفتم ذکر نشود می توان آن را ملحق به قسم پنجم از اقسـام کلی کرد « قسم پنجم، کثرت متنـاهی بود » زیرا در قسـم هفتم نفوسـی مطرح بود که قبلا تعلق به بـدن داشـتند و با فرض تعلق به بدن در زمان های سابق لحاظ شدند و نامتناهی شدند. اما اگر هر کـدام از این نفوس در زمان خودش ملاحظه شـسود که تعلق به بدن دارند « و تعاقب آنها لحاظ نشود » و تعلق آنها به بـدن قطع می شود در این صورت تعـداد این نفوس « در زمانی که به بـدن تعلق دارند » محدود خواهد بود. به عبارت دیگر در زمـان اول یـک گروه از این نفوس موجود بودنـد و تعـدادشان محـدود بود در زمان دوم هم یک گروه دیگر از این نفوس موجود شدنـد و تعـداد آنها هم محـدود بود که در زمان دوم به نفوسـی که در زمان اول موجود بودنـد توجه نمی شود هکـذا وقتی نفوسِ در زمان سوم ملاحظه شود به نفوسِ در زمان اول و دوم توجه نمی شود « چون آن نفوس از بدن مفارقت کردند » در این صورت در هر زمـان که ملاحظه کنیـد گروه متناهی از نفوس به بـدن تعلق دارنـد و وقتی متناهی شدنـد داخل در قسـم پنجم می شود که کثیرِ متناهی است. پس قسم هفتم را با یک لحاظ می توان داخل در قسم پنجم قرار داد لذا مرحوم سبزواری در ابتدا فرمود اقسام کلی ۶ قسم است بلکه ۷ قسم است و از ابتـدا نگفت اقسام کلی ۷ قسم است چون در قسم هفتم می توان اخلال کرد.

نکته: مرحوم سبزواری در قسم هفتم « بدون اینکه ملحق به قسم پنجم شود » می فرماید: « نفوس نامتناهی متعاقبه بر طبق مذهب حکماء ».

قید « علی مذهب الحکماء »، مذهب متکلمین را رد می کند چون متکلمین معتقدند که نفوس متعاقبه از ازل شروع نشدند یعنی در یک زمان خداوند ـ تبارک ـ بود و هیچ موجودی خلق نشده بود حتی نفوس ناطقه هم نبود سپس به زمانی رسیده شد که مثلا ۶ هزار سال قبل بود که خداوند ـ تبارک ـ حضرت آدم و حوا علیهما السلام را آفرید و نفوس ناطقه از آن موقع خلق شدند و تا یک زمانی ادامه پیدا می کند و آن وقتی است که قیامتِ این دنیا بر پا شود « و تا ابد ادامه پیدا نمی کند » پس آخر این دنیا هم معین است و اولش هم که معین بود، در این فاصله که متناهی است نفوس بی نهایت آفریده نمی شود بلکه متناهی است لذا اگر نفوس، متعاقب هم فرض شوند طبق نظر متکلمین متناهی اند چون دارای اول و آخر هستند اما بنابر نظر حکما نفوس از ازل آفریده شدند و تا ابد هم ادامه دارند و بین ازل و ابد، نامتناهی است پس نفوس ناطقه بنابر نظر حکما نامتناهی می شوند.

اما قید « علی مذهب الحکماء » در صفحه ۱۲۳ سطر اول که آمده بود، هم قول متکلمین را رد می کرد هم قول اهل تناسخ و اقوال دیگری را رد می کرد چون در صفحه ۱۲۳ سطر اول، نفوسی مطرح می شد که از بدن مفارقت کردند و حکیم می گفت این نفوس، بی نهایتند. اما متکلم چون تعداد نفوس را متناهی می گرفت می گفت این نفوسِ مفارقت کرده، متناهی اند اما اهل تناسخ می گفتند این نفوسِ مفارقت کرده، تکرار می شوند لذا متناهی اند گروهی هم که دهری بود می گفتند این نفوس ناطقه بعد از اینکه از بدن جدا شدند زائل شدند و نفسی باقی نمانده تا گفته شود نامتناهی اند.

ص: ۱۵۷

اگر نفوس متعلق به بـدن، در زمان خودشان ملاحظه شود بنابر قول دهریون هم نفوس، بی نهایت می شونـد ولی بنابر قول اهل تناسـخ نفوس، بی نهایت نمی شونـد بلکه تعـداد محـدودی است که منتقل می شوند و بنابر قول متکلمین هم نفوس بی نهایت نمی شوند.

پس قیـد « علی مذهب الحکما » اینجا می تواند احتراز از قول متکلمین و قول تناسـخیه باشد ولی احتراز از قول دهریون نیسـت چون آنها معتقـد بودند خلق انسان از ازل هست و اگر چه بعد از مفارقت، نفس از بین می رود ولی در زمانی که نفس تعلق به بـدن داشـته نفس به حساب می آیـد. در زمانهـای قبـل، نفس تعلق به بـدن داشـته و وقتی از ازل، این تعلق هـا لحـاظ شود « و مفارقت آنها از بدن لحاظ نشود » در اینصورت گفته می شود بی نهایت نفوس، متعاقب یکدیگر آمدند.

مرحوم سبزواری در اینجـا مطلبی بیـان می کننـد و می فرماینـد « در افراد کلیات طبیعی، حکما معتقـد به عـدم تناهی هسـتند به خصوص انواع متوالده ».

توضـیح: حکما در کلیات طبیعیه، معتقد هسـتند به اینکه خلق آنها از ازل شروع شده پس نامتناهی اند « و تا ابد هم می روند و لذا از این طرف هم نامتناهی اند ولی فعلا به این طرف که ابد است کاری نداریم ».

مقابل کلیات طبیعیه دو چیز قرار می گیرد:

۱ ـ صناعیه، این قسم اصلا مورد بحث نیست که متناهی هستند یا نامتناهی هستند.

ص: ۱۵۸

۲ ــ غیر کلیات، در اینجا که مرحوم سبزواری تعبیر به « کلیات طبیعیه » می کند برای خارج کردن غیر کلیات طبیعیه است و به صناعیات کاری ندارد. اما غیر کلیات طبیعیه عبارت از عناصر اربعه و افلاک هستند. اینها کلی طبیعی نیستند بلکه اشخاص طبیعی هستند ولی ازلی می باشند و از ازل خداوند ــ تبارک ــ زمین و آب و هوا و آتش و افلاک را آفرید.

حکما در افراد طبیعیات کلیه معتقدند که این افراد نامتناهی اند اما خود کلی واحد است مثلا یک نوع انسان وجود دارد اما افراد آن از ازل تا ابد هست و این کلی طبیعی که انسان است در هر زمانی به وسیله آن افراد ادامه پیدا می کند و افراد بی نهایت، این کلی را حفظ می کنند پس کلی انسان در ضمن افراد بی نهایت از ازل تا ابد حفظ شده و این کلی، یکی بیشتر نیست ولی افرادش بی نهایت است که متعاقب یکدیگر آمدند.

سوال: خود کلی طبیعی آیا نامتناهی است یا خیر؟ مثلا انسان و فرس و بقر و ... آیا نامتناهی اند یا متناهی اند؟

جواب: به نظر می رسد که متناهی باشند ولی مرحوم خواجه در کتاب شرح اشارات نمی گوید اشخاص و انواع، بلکه تعبیر به اجناس طبیعی می کند و می فرماید اجناس طبیعی نامتناهی اند تا چه رسد به انواع طبیعی. در اینجا این مطلب به ذهن می رسد که چگونه اجناس نامتناهی اند؟ مثلا جنس انسان عبارت از حیوان و جسم نامی و جسم مطلق و جوهر است که ۴ تا است در بقیه انواع هم که اجناس را بشمارید نامتناهی نمی شود چرا مرحوم خواجه می فرماید اینها نامتناهی است؟

جواب این است که نامتناهی دو اطلاق دارد:

اطلاق اول: نامتناهی که قابل شمارش نیست یعنی حتی اگر به ملک و فرشته ای که تعداد باران ها رامی شمارد این چیز که نامتناهی است داده شود نمی تواند بشمارد.

وقتی لفظ نامتناهی بکار برده می شود این قسم به ذهن خطور می کند.

اطلاق دوم: یک نامتناهی وجود دارد که به معنای این است که ما نمی توانیم آن را بشماریم. فلاسفه مشا می گویند عقول ۱۰ تا است اما اشراق می گوید نامتناهی است بعداً خود اشراق می گوید منبع نور حسی را « که خورشید است » ملاحظه کنید شعاعش در قسمتی که به خورشید نزدیک است خیلی قوی و غلیظ است هر چقدر پایین تر بیایید ضعیف تر می شود تا اینکه به جایی رسیده می شود که دیده نمی شود مثلا نور ستارگان که مثل نور خورشید است و ما از آنها خیلی فاصله داریم لذا این نور خیلی ضعیف دیده می شود و اگر بیشتر از این فاصله ای که با ستارگان داریم از آنها دور شویم این ستارگان هم دیده نمی شوند و باید از تلسکوپ استفاده کرد تا آنها دیده شوند.

عقول، نورهای عقلی اند و از منبع نور که واجب تعالی است ساطع می شوند این ها هم در یک جایی تمام می شود. شیخ اشراق می گوید به یک جایی رسیده می شود که عقلِ طولی نمی تواند عقل بعد از خودش را ایجاد کرد چون نوری برای ادامه دادن ندارد پس عقل طولی در یک جا تمام می شود ولی در عین حال ادعا می کند که عقول نامتناهی اند.

ص: ۱۶۰

این مطلب که شیخ اشراق گفته « که هم ادعا می کند عقول طولیه تمام می شود و هم ادعا می کند که عقول، نامتناهی اند » معنایش همین معنای دوم است که گفته شد یعنی اینقدر زیاد هستند که ما نمی توانیم آنها را بشماریم مرحوم خواجه هم که می فرماید اجناسِ طبیعی نامتناهی اند رادش همین است که ما نمی توانیم آنها را بشماریم.

پس این سوال که آیا انواع طبیعی متناهی اند یا نامتناهی اند را دو جواب می توان داد یک جواب این است که گفته شود متناهی اند در صورتی که عدم تناهی عبارت از این باشد که قابل شمارش نیست و یک جواب این است که گفته شود نامتناهی اند در صورتی که نامتناهی عبارت از این باشد که ما نمی توانیم آن را بشماریم.

« و فی قولنا (قدخلت) اشاره الی قسم آخر »

در قولِ ما که گفتیم « قد خلت » به توسط مفهومش اشاره به قسم دیگری دارد که آن قسم دیگر این است: کلی که برای آن افرادِ غیرمتناهی است ولی متعاقبه هستند نه مجتمعه « که مجتمعه داخل در قسم ششم شد و متعاقبه در قسم هفتم داخل شد » طبق مذهب حکماء که در افراد کلیات طبیعه دارند « نه در خودِ کلیات طبیعه زیرا در خود کلیات طبیعه قائل به عدم تناهی نیستند و مرحوم خواجه هم که تعبیر به عدم تناهی کرده معنای دیگری از عدم تناهی اراده کرده است ».

« سیما الانواع المتوالده »

ص: ۱۶۱

توضیح این عبارت در جلسه بعد داده می شود.

« و هو مندرج فی الکثیر المتناهی بوجه »

ضمیر «هو» به قسم هفتم بر می گردد که نامتناهیِ تعاقبی است.

این قسم هفتم را با یک وجه و لحاظ می توان داخل در قسم پنجم « که کثیر متناهی است» کرد.

« اذ فی کل زمان و دوره و کوره متناهیه »

بعد از « اذ » نفوس ناطقه در تقدیر گرفته می شود و « متناهیه » خبر برای آن می شود.

این عبارت توضیح « بوجه » است.

این افرادِ نفوس ناطقه در هر زمانی متناهی اند « بله اگر از ازل تا ابد بشمارید و این زمان ها را متعاقب یکدیگر قرار دهید نامتناهی می شوند » مثلا در زمانِ ما تعدادِ نفوس ناطقه متناهی اند و در زمان قبل از ما هم همینطور بود که ما تعدادِ نفوس ناطقه متناهی اند.

« دوره » به معنای زمان است و « کوره » به معنای « مکان » است. این یک اصطلاح است که اهل تناسخ گفتند « خلقت در هر دوره و کوره ای تکرار می شود » یعنی این زمین در یک دوره بوده و دوباره در دوره بعدی زمینِ بعدی خلق می شود و همین عالم تکرار می شود.

بیان تقسیم کلی به متواطی و مشکک ۲ _ بیان موارد تشکیک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ بیان تقسیم کلی به متواطی و مشکک ۲ _ بیان موارد تشکیک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۱۶۲

« غوص فی المتواطی و المشکک » (1) [۱]

عبارتی از جلسه قبل باقی ماند و آن عبارت این بود که مرحوم سبزواری فرموده بودند « سیما الانواع المتوالده ». بیان شد که کلی گاهی از اوقات دارای افرادی بی نهایت است اما افراد بی نهایتش، متعاقبند نه اینکه مجتمع باشند. مثلا به افراد کلیات طبیعیه زده شد. کلیات طبیعیه از ازل به توسط افرادشان موجود شدند زیرا خداوند _ تبارک _ فردی از آنها را موجود کرد و در ضمن آن، کلی طبیعی موجود شد. و افراد پشت سر هم می آیند و آن کلی طبیعی در ضمن این افراد موجود می ماند پس

کلی از ازل شروع شد و تا ابد هم ادامه دارد ولی افرادش هستند که می آیند و از بین می روند ولی خود کلی از ابتدا تا آخر مستمرا باقی است. افراد این کلی، بی نهایتِ تعاقبی است یعنی پشت سر هم می آیند مرحوم سبزواری می فرماید این امری که ما می گوییم در انواع متوالده روشن تر است برای توضیح بحث باید انواع به دو قسمِ متوالده و غیر متوالده تقسیم شود سپس این تعاقب را در متوالده روشن تر لحاظ کنیم.

انواع به دو قسم تقسیم می شوند. مراد از انواع، انواع عنصریات است که دارای افراد هستند و الا نوع شمس یک فرد دارد و نوع خاک « یعنی کلی خاک » دارای یک فرد بود که همین کره زمین بود، و هکذا نوع آب و هوا همینطور است. آنچه تعدد داشت _ عناصر مرکبه بود. این عناصر مرکبه دارای چند نوع بود که یک نوعش جماد بود و یک نوعش نبات بود و یک نوعش حیوان بود. « البته اگر انسان را از حیوان جدا کنید ۴ نوع می شود. توجه کنید که از این ۴ مورد فقط انسان، نوع است و بقیه جنس هستند ولی حیوان بما هو حیوان یعنی موجود زنده لحاظ می شود نه بما هو فرس و بقر و کذا. چون اگر بما هو فرس و بقر و کذا ملاحظه شود جنس است. به عبارت دیگر اگر به عنوان ماده لحاظ شود نوع می باشد و اگر غیر ماده لحاظ شود جنس می شود. یعنی حیوان یکبار به این عنوان ملاحظه می شود که جسمی نامی و متحرک بالاراده و حساس است به آن، حیوان گفته می شود. ولو بعضی از حواس را داشته باشد مثل عقرب و موش کور که چشم ندارند. اما یکبار حیوان به این صورت ملاحظه می شود که مردد بین انسان بودن و فرس و بقر بودن است و اگر بخواهید آن را از تردید در بیاورید باید فصل به آن اضافه کنید.

ص: ۱۶۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۵، س۴، نشر ناب.

جنس، مردد است اما نوع، مردد نیست. جنس اگر معین شود نوع می شود و معین شدنش به یکی از این دو صورت است:

صورت اول: یکبار با فصل معین می شود. مثلا به حیوانِ مردد، فصلِ ناطق اضافه شود انسان می شود.

صورت دوم: یکبار با لحاظ، معین می شود یعنی شخصی می گوید من لحاظ می کنم حیوان، جسم نامی متحرک بالاراده و حساس باشد و چیز دیگری اضافه نکن حتی ناطق و صاهل را هم نیاور در اینصورت معلوم می شود که با لحاظ، معین شده و نوع گردیده است ».

مرحوم سبزواری تعبیر به « انواع » کرده چون حیوان و نبات و جماد را نوع گرفته است. و نوع دیگری نیست. از این سه نوع، دو نوع، متوالد هستند و یکی متوالد نیست. بقاء حیوان به توالد است و حیوانی که بتواند از ازل تا ابد بماند وجود ندارد بله حیوان با توالد از ازل تا ابد باقی می ماند. به این نوع، نوع متوالده می گویند. اما جماد اگر بخواهد باقی بماند شخصش باقی می ماند و احتیاج به توالد ندارد. پس نوع جماد به توسط توالد باقی نمی ماند. اما نوع نبات و نوع حیوان با توالد باقی می ماند.

در انواع متوالده تعاقبِ افرادِ بی نهایت، راحت تر فهمیده می شود اما در انواع غیر متوالده، تعاقب به سختی فهمیده می شود مگر اینکه گفته شود که این شیء یک سنگِ بزرگی بوده که کم کم تبدیل به چند سنگ کوچک شده است و الا در سنگ، از ازل تا ابد همین شخص باقی می ماند. و مثل فلان کوه که از ازل تا ابد همین شخص باقی می ماند و احتیاج به توالد ندارد.

ص: ۱۶۴

پس نوعی که متوالد باشد تعاقب افراد نامتناهیه در آن روشن تر است لذا بعد از اینکه مرحوم سبزواری افراد غیر متناهیه متعاقبه را بیان کردند تعبیر به « سیما الانواع المتوالده » می کند که تعاقب و عدم تناهی افراد در آنها روشن تر است.

نکته: در غیر متوالـده می توان یـک نوع تعـاقب درست کرد مثلا گفته شود این سـنگ، تقسـیمی از آن سـنگ است ولی لازم نیست. تعاقبی که در غیر متوالده گفته می شود تعاقبِ خودِ شخص واحد است نه اینکه اشخاص امتداد پیدا کنند.

نکته: توالد با تولّد فرق می کند، ممکن است در جمادات به نحوی قائل به تولّد شوید اما نمی توانید قائل به توالد بشوید. بنده « استاد » فرق بین توالد و بقاء شخص نگذاشتم که در اینصورت اشکال می شود که وقتی شخص باقی بماند تعاقب معنا ندارد. این، حرف صـحیحی است در اینصورت بایـد فرق بین توالـد و تولّـد گفته شود که در توالـد و تولّـد، تعاقب وجود دارد. توالد یعنی موجود بعـدی با ولادت بـدنیا بیایـد اما تولّد این است که با ولادت حاصل نشود مثلا در قدیم معتقد بودند هندوانه را که بُرش می دهیـد و مـدتی گذاشـته می شود تولیـد پشه می کند. آیا در اینجا پشه آمد و تخم گذاشت تا از تخم او، پشه درسـت شود یا از درون خود هنـدوانه پشه تولیـد شد؟ اگر توالد باشد معنایش این است که پشه ای باید اینجا بیاید و تخم بگذارد و از تخمش پشه دیگر درست شود اما تولّـد به معنای به وجود آمدن و متولد شدن است ولو از تخم گذاری و ولادت نباشد که در هندوانه تولید پشه می شود. بعضـی می گفتند پشه ای تخم می گذارد و از آن تخم، این پشه ها در می آیند. و مانند اینکه می گفتنـد شـیشه ای لحاظ کنیـد و تا نصف آن سـرکه بگذارید و درب آن را هم کامل ببندید به طوری که هیچ موجودی نتواند وارد آن بشود بعـد از مـدتی دیده می شود که در قسـمت فضای خالی آن شـیشه، پشه تولید شده است. در این شـیشه، پشه ای وارد نشده چگونه پشه درست شده است؟ در اینجا می گویند این پشه ها با تولد درست شدند نه با توالد.

ص: ۱۶۵

در جایی که تولـد باشـد تعاقب مورد قبول است و در جایی که توالد باشد به طریق اولی تعاقب مورد قبول است. در اینصورت می توان گفت که یک سـنگ کوبیده می شود و تبدیل به خاک می شود سـپس با مواد لزج مخلوط می شود و دوباره سـنگ تولید می شود به این، تولد سنگ می گویند.

نکته: نسل بشـر که حاصل می شود با توالـد حاصل می شود لـذا نگوییـد حضـرت آدم علیه السـلام با توالـد حاصل نشد چون نگفتیم اولین انسان باید با توالد حاصل شود بلکه تعاقب باید با توالد حاصل شود. البته بنابر نظر مشاء اصـلا اوّل وجود ندارد و آدم و حوا کنایه از چیزی هسـتند. و لذا نمی توان گفت این انسان، اولین انسانی بودکه خلق شده چون در ازل خلق شده اسـت و ازل، اول ندارد. اگر آنطور که متکلمین می گویند بگوییم یعنی آدمِ اول و حوای اولّ داریم می توان شـروع به شـمردن کرد و گفت مثلا ما بچه ی میلیونیم هستیم اما وقتی اول نداشته باشیم نمی توان تعیین کرد که ما چندم هستیم.

فلاسفه می گویند انسان در ازل آفریده شده لذا اوّل ندارد و الا منافات با ازلیت داشت. اینکه گفته می شود خداوند ـ تبارک ـ ازلی است یعنی اول نـدارد همچنین وقـتی گفته می شود انسـان ازلی است یعنی اول نـدارد ولی خداونـد ـ تبـارک ـ ازلی بالذات است اما انسان، ازلی بالغیر است یعنی معلول مخلوق است و در همان ازل آفریده شده است.

بحث امروز: کلی به دو قسم تقسیم می شود:

۱ _ متواطی.

۲ _ مشکک.

کلی عبارت از مفهوم بود. مفهوم، قابلیت صدق دارد اگر بر مساوی ها صدق کرد متواطی می شود و اگر بر مختلف ها صدق کرد مشکک می شود. این تعریفی که شد در نزد حکمت متعالیه صحیح است اما در نزد مشاء صحیح نیست. مشاء می گوید اگر صدقش مساوی بود متواطی است و اگر صدقش مختلف بود مشکک است. مشاء، قائل به تشکیک در مصداق نمی شود. مشاء نمی گوید این رنگِ سفید و آن رنگِ سفید تر، دو نوعِ مختلف یا دو شخص مختلف از یک رنگ هستند. یعنی تشکیک بین رنگ ها قائل نیستند تا بگویند بیاض بر افراد مختلف صدق می کند بلکه می گویند صدق بیاض بر این مصداق که بیاض خالی است با صدق بیاض بر مصداق دیگر که مقداری با زرد و سرخ مخلوط شده فرق می کند لذا تشکیک در صدق قائل هستند. در « وجود » هم به این صورت می گویند که اطلاق وجود بر وجود علت، قویتر از اطلاق وجود بر معلول است، یعنی اطلاق ها را مختلف می گیرند و در نتیجه قائل می شوند که مفهوم وجود، تشکیکی است نه اینکه در بیرون، وجودهایی باشد که با مرتبه، مختلف شدند لذا قائل به تباین وجودات هستند. « قائل به این نیستند که وجودها از نظر شدت و ضعف، مختلفند بلکه صدق مفهوم را دارای شدت و ضعف می دانند. یعنی تشکیک را در مفهوم می برند نه در مصداق. اگر در مصداق قائل به اختلافند قائل به اختلاف تباینی هستند نه اینکه قائل به اختلاف تشکیکی باشند. لذا نمی توان گفت کلی مشکک آن است که بر مختلفات صدق کند بلکه آن است که صدقش مختلف باشد. و نمی توان گفت کلی متواطی آن است که بر متفقات صدق کند بلکه آن است که صدقش متفق باشد.

ص: ۱۶۷

این معنایی که برای تشکیک شد طبق معنایی بود که مشا کرده بود اما مرحوم سبزواری فرموده اگر افراد، مساوی باشند کلّی که بر این افراد صدق می کند متواطی است. و اگر افراد، تفاوت داشته باشند کلّی که بر این افراد صدق می کند مشکک است. مرحوم سبزواری تابع حکمت متعالیه است یعنی تشکیک را هم درخارج هم در مصداق و هم در صدق قائل است. اما مشاء تشکیک در مفهوم قائل است. مثلا در انسان، افرادش مساوی اند یعنی صدق انسان بر همه آنها یکسان است پس انسان که کلی است متواطی می باشد. اما در بیاض، افرادش مختلف است و صدق بیاض بر افراد بیاض، مشکک است. این مطلب را هم مشاء و هم حکمت متعالیه قبول دارد. مشاء از این مطلب جلوتر نمی رود اما حکمت متعالیه از این جلوتر می رود و می گوید اگر مصادیق هم اختلاف داشته باشند تشکیک است. اما مشاء می گوید اختلاف مصادیق به تباین است پس تشکیک در آنجا راه ندارد. زیرا اختلاف به زیاده و نقص باعث تشکیک می شود و مشاء، اختلاف به زیاده و نقص باعث را قبول ندارد مثلا مشاء می گوید خط یک متری با خط دو متری دو ذات است اما حکمت متعالیه می تواند بگوید که این دو، یک ذات هستند ولی یکی کم دارد و یکی زیاد دارد و مثل اینکه مشاء می گوید سفیدی کم رنگ با سفیدی پررنگ دو ذات است یعنی سفیدی های مختلف را انواع مختلف می کند اما حکمت متعالیه می گوید این دو سفیدی، یک ذات و حقیقت است ولی دو مرتبه دارد.

اگر به نمط ۴ کتاب شرح اشارات مراجعه کنید مرحوم خواجه وقتی می خواهد تشکیک وجود را بیان کند گویا مثل مرحوم صدرا حرف می زند یعنی تشکیک را در خود وجود می برد ولی اگر خوب دقت کنید می بینید تشکیک را در صدق مفهوم وجود بر موجودات مختلف قائل می شود یعنی می توان به زحمت گفت که مرحوم خواجه، تشکیک را در مصداق می آورد چون مرحوم خواجه، مشائی است اگر چه مرحوم خواجه بعد از شیخ اشراق است و شیخ اشراق، تشکیک را در مصداق آورده و مرحوم خواجه به آن آگاه بوده. بعید نیست کلمات مرحوم خواجه که کمی به سمت تشکیک خارجی می آید متاثر از حرفهای شیخ اشراق باشد یعنی در اینجا مرحوم خواجه از مشاء فاصله گرفته است ولی وقتی مراجعه کنید می بینید که باز هم تشکیک در صدق را بیان می کند. در هر صورت این عبارت مرحوم سبزواری که فرمود « اگر افراد مساوی باشند کلی، متواطی است و اگر افراد متفاوت باشند کلی، مشکک است » با حکمت متعالیه سازگار است.

توضیح عبارت

« غوص فی المتواطی و المشکک »

این عبارت، عنوان فصل است.

« و متواط او مشکک ثبت الکلی »

کلی، هم به عنوان قسمِ متواطی ثابت است هم به عنوان قسمِ مشکک ثابت است.

« ان ساوت الافراد او تفاوتت باولویه و خلافها »

چه وقتی کلی، متواطی است و چه وقتی مشکک است؟ متواطی را با « ان ساوت الافراد » و مشکک را با « ان تفاوتت الافرد » بیان می کند.

ص: ۱۶۹

تفاوت متواطی و مشکک به چه چیز است؟ به یکی از این ۵ مورد است که هر ۵ مورد را می توان در یک چیز جمع کرد.

مورد اول: تفاوت به اولویت و خلاف اولویت است. یعنی دو موجود را ملاحظه کنید که یکی اولویت دارد و یکی، مقابل اولویت را دارد مثل وجود علت با معلول یا مانند وجود جوهر با عرض که هر دو وجودند ولی وجود جوهر اولی است چون اینقدر قوی است که لزومی ندارد در یک جا حلول کند بر خلاف عرض که ضعیف است و به صورت مستقل نمی تواند وجود بگیرد و باید در موضوع حلول کند.

« او اقدمیه و آخریه »

مورد دوم: یک شیء ممکن است یک مصداقِ اقدم داشته باشد و یک مصداق آخر داشته باشد. مفهوم بر مصداق اقدم و مصداق آخر صدق می کند ولی به اختلاف صدق می کند و چون صدق به اختلاف است پس مفهوم یا کلی، مشکک می شود. مثل وجود علت و وجود معلول که وجود علت بر وجود معلول تقدم دارد. هر دو وجودند ولی یکی اقدام و یکی آخر است اگر بخواهید مفهوم وجود را بر آنها اطلاق کنید به اختلاف اطلاق می شود و لذا تشکیک حاصل می شود.

نکته: بیان شد که وجود علت مقدم بر وجود معلول است. مراد، تقدم رتبی بود نه تقدم زمانی، زیرا علت و معلول هیچکدام بر دیگری تقدم زمانی ندارند بلکه به لحاظ زمان معیت دارند مثلا حرکت دست علت برای حرکت کلید می شود وقتی دست را حرکت دهید کلید هم حرکت می کند. این دو حرکت در یک زمان واقع می شود نه در دو زمان. آنچه که تقدم دارد رتبه علت بر رتبه معلول است توجه کنید که مراد از علت، علت تامه است نه علت ناقصه. مثلا نگویید من فاعل فلان نوشته هستم و در زمان مقدم هستم و آن نوشته بعدها پیدا می شود. شما علت تامه ی نوشته نیستید بلکه علت ناقصه هستید. علت تامه ی نوشته این است که نویسنده باشد، کاغذ باشد و قلم هم باشد و اراده ی نویسنده جزم شود در اینصورت علت تامه درست می شود. و بلافاصله نوشتن حاصل می شود. پس جزء العله می تواند بر معلول، تقدم زمانی داشته باشد ولی علت تامه نمی تواند بر معلول، تقدم زمانی داشته باشد.

« او ازیدیه و انقصیه و قد تخصص بالکم المتصل »

مورد سوم: گاهی دو مصداق به ازیدیت و انقصیت با هم اختلاف دارند مثل خط دو متری با خط یک متری که هر دو خط هستند ولی یکی زیاده دارد و یکی نقیصه دارد. این اختلاف اختصاص به کم متصل یا به چیزی که کم متصل داشته باشد دارد. مراد از کم متصل، مقدار است که تقسیم به خط و سطح و حجم می شود که اختلاف به زیاده و نقیصه دارند. اشیائی هم که دارای مقدار هستند به تبع مقدار دارای زیاده و نقیصه می شوند.

« او اکثریه و اقلیه و قد تختص بالکم المنفصل »

مورد چهارم: اختلاف به اکثریت و اقلیت است یعنی تعداد کمتر و تعداد بیشتر. این مورد اختصاص به کم منفصل « یعنی عدد » یا اشیایی که با کم منفصل تبیین می شوند دارد. خود عدد ۵ و ۶ را که ملاحظه کنید عدد ۶ اکثریت دارد و عدد ۵ اقلیت دارد یا اگر معدود ملاحظه شود مثل ۶ سیب که اکثریت دارد و ۵ سیب اقلیت دارد.

ضمیر « قد تخصص » در هر دو موردش به « تفاوت » بر می گردد.

۱ _ ادامه بیان موارد تشکیک ۲ _ بیان اقسام تشکیک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ ادامه بیان موارد تشکیک ۲ _ بیان اقسام تشکیک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۱۷۱

« و بالاشد و الاضعف و قد تخصص بالکیف » [۱]

بحث در متواطی و مشکک بود. بیان شد که متواطی، کلّی است که صدقش بر همه مصادیق مساوی باشد و کلی مشکک، کلّی است که صدقش بر مصادیق به اختلاف باشد. اختلاف به ۵ مورد بود که بعضی از آنها اختصاص داشتند و بعضی اختصاص نداشتند.

مورد پنجم: اختلاف به شدت و ضعف است. صدق مفهوم بر یک مصداق به اشدیت است و صدقش بر مصداق دیگر به اضعفیت است. یعنی مثلا بیاض، دارای مفهومی است که بر بعضی از بیاض ها « یعنی بیاض شدید » به شدت صدق می کند و بر بعضی از بیاض ها « یعنی بیاض ضعیف » به ضعف صدق می کند.

اما آیا شدت و ضعف برای صدق است یا برای بیاض است؟ در جلسه قبل بیان شد که مثل شیخ اشراق و حکمت متعالیه می گویند شدت و ضعف برای بیاض و صدق است یعنی چون بیاض شدید و بیاض ضعیف وجود دارد لذا مفهوم بیاض بدون قید

شدت و ضعف بر این دو صدق می کند ولی صدق یکی شدیدتر و صدق یکی ضعیف تر است اما مشاء قبول ندارند که خود بیاض ها شدت و ضعف داشته باشند بلکه صدق مفهوم بیاض بر مصادیق، شدت و ضعف دارد یعنی مشاء معتقد است که بیاض شدید، نوعی از بیاض است و بیاض ضعیف نوع دیگر است نه اینکه هر دو یک نوع باشند و اختلافشان به شدت و ضعف باشد.

مصنف در کتاب تعلیقات به طور مفصل بیان و اثبات می کند که بین بیاض شدید و بیاض ضعیف، بی نهایت درجه فاصله است و همه آنها هم انواع مختلف هستند ولی بالقوه موجودند نه بالفعل.

نکته: بحث در شدت و ضعف در صدق است تا شامل حرف مشاء هم بشود.

نکته: به طور کلی بحث، بحث منطقی است و در بحث منطقی کاری با خارج نیست که این بیاض خارجی، شدت و ضعف دارد یا ندارد. آیا انواع مختلف است یا یک نوع است که دارای شدت و ضعف است. بحث منطقی در مفهوم و صدق است یعنی وقتی گفته می شود این مفهوم به اشدیت و اضعفیت صدق می کند منظور این است که صدق مفهوم، اینگونه است نه اینکه مصداق خارجی اینگونه است اگر چه مرحوم سبزواری به مصداق خارجی هم می پردازد ولی از بحث منطق بیرون می رود که تشکیک در بیرون و خارج درست می کند و این یک بحث فلسفی می شود. آنچه در منطق مطرح می شود تشکیک در مفهوم و صدق است.

اگر از اختلاف پنجم تعبیر به « اختلاف اشد و اضعف » شود، اختلاف در کیف می شود اما بعضی تعبیر به « اتمّ و اضعف » کردند در اینصورت، اختصاص به کیف ندارد و شامل بعضی مقولات دیگر هم می شود مثلا فرض کنید خطی که بلندتر است نسبت به خط کوتاه، اتم است و آن خطی که کوتاهتر است انقص است. اتم و انقص در اینجا صادق است با اینکه کیف نبود بلکه کمّ بود.

توضیح عبارت

« و بالاشد و الاضعف »

« بالاشد » متعلق به « تفاوت » در سطر ۵ است.

ترجمه: یا تفاوت صدق به اشد و اضعف است.

« و قد تُخَصَّص بالکیف »

اگر این تعبیر بکار رفته شود و اختلاف به اشد و اضعف دانسته شود، اختصاص به مفهوم هایی دارد که از سنخ کیف باشد که صدقشان گاهی به اشدیت و گاهی به اضعفیت است اما بقیه مفاهیم را نمی توان موصوف به اشدیت و اضعفیت کرد.

« و ان تشاء قل بدل الاشد بالاتم فلا تخصص بالکیف »

اگر خواستی به جای « اشد » در عبارتی که آورده شده، تعبیر به « بالاتم » کن. در اینصورت اینچنین تفاوتی اختصاص به کیف پیدا نمی کند و در همه جا می توان گفت که اختلاف به اتم و اضعف است.

« یجمعها ای یجمع السته الکمال و النقص »

چهار اختلاف در جلسه قبل خوانده شد. اختلاف پنجم هم در این جلسه خوانده شد و یک اختلاف ششمی هم اضافه شد « که به جای اشد، تعبیر به اتم شد ». مصنف می فرماید: می توان یک عبارت آورد که هر ۶ تا را با هم جمع کند وآن این است که تعبیر به « تفاوت به کمال و نقص » شود. که کمال می تواند اولویت و اقدمیت و ازیدیت و اکثریت و اشدیت و اتمیت باشد و مقابلش، نقص می شود.

ترجمه: تعبیر به کمال و نقص، هر ۶ تعبیر را جمع می کند.

ص: ۱۷۴

« ای ان قلت بدل التفاوت بکذا و کذا فی تعریف الکلی المشکک: التفاوت بالکمال و النقص لکفی »

« التفاوت بالکمال و النقص » مقول « قلت » است.

« فی تعریف الکلی » متعلق به « الموجود » است که صفت « تفاوت » می باشد.

مراد از « کذا و کذا » عبارتست از « اولویت و خلافش »، « اقدمیت و آخریت »، « ازیدیت و انقصیت »، « اکثریت و اقلیت »، « اشدیت و اضعفیت »، اتمیت و اضعفیت ».

ترجمه: اگر به جای « تفاوت بکذا و کذا » که در تعریف کلی مشکک آورده شد بگویی « تفاوت بالکمال و النقص »، کافی است.

نکته: تعبیر به « مشکِّک » می شود چون به شک اندازنده است یعنی چون اختلاف، بین مصادیق یا بین صدق است شک می شود که آیا همه این مصادیق، مصادیق این کلی اند یا مصادیق کلّی نیستند. این اختلاف چون اختلاف در صدق است به کلّی، مشکّک گفته می شود. در واقع مشکّک، وصف تفاوت است اگر چه به کلّی داده می شود. شاید اگر مشکّک بر تفاوت اطلاق شود به کلّی بتوان مشکک را اطلاق کرد و به معنای این است « مورد شک واقع شده ». نه اینکه به معنای « به شک افتاده » باشد.

اینطور هم گفته شده: « شک می شود آیا همه این مصادیق، مصادیق این کلی اند یا بعضی از آنها مصادیق کلی اند و بعضی دیگر، مصادیق چیز دیگری هستند؟ ».

ص: ۱۷۵

نکته: مرحوم سبزواری کلّی مشککک را تعریف کرد و در تعریفش این اقسام شش گانه را آورده است. اما به یک لحاظ دیگر می توان اقسام ششگانه را آورد و گفت که ابتدا تعریف مشککک می کند سپس اقسام مختلفی برای کلی مشککک بیان می کند بدون اینکه آنها را در تعریف بیاورد. لذا اگر مصنف در صفحه ۱۲۵ سطر ۹ تعبیر به « فی تعریف الکلی » کرده درست فرموده زیرا این اقسام در تعریف کلی آمدند ولی در تعریف به عنوان قسم نیامدند بلکه به عنوان متمم تعریف آمدند.

« لان کمال کل شیء بحسبه و نقصه مقابله »

« لان » تعلیل برای « لکفی » است.

علت اینکه تعبیر به « کمال و نقص » کافی است به خاطر این است که کمال هر شیئی به حسب خودش است مثلا کمال وجود علت این است که اقدمیت داشته باشد و کمال خط به این است که ازیدیت داشته باشد و کمال عدد به این است که اکثریت داشته باشد و کمال کیف به این است که اشدیت داشته باشد.

ترجمه: به خاطر اینکه کمال هر چیزی به حسب خودش است و نقص هر چیزی مقابل کمال است « لذا می توان کمال را بر تمام این ۶ مورد اطلاق کرد و نقص را بر مقابل آن ۶ مورد آورد ».

« بالمعنی الاعم احتراز عن النقص مقابل الزیاده المقداریین »

« المقداریین » صفت نقص و زیاده هر دو است.

ص: ۱۷۶

نقص دارای دو معنا است:

۱ _ یکبار نقص در مقابل زیاده است چنانکه در صفحه ۱۲۵ سطر ۶ آمده بود « او ازیدیه و انقصیه ». چنین نقصی، نقص عام نیست بلکه نقص خاص است.

۲ _ یکبار نقص در مقابل کمال است. چنانکه در عبارت قبلی بکار رفته است. چنین نقصی، نقص عام است و همه ی مقابل ها را شامل می شود. لذا مرحوم سبزواری بعد از کلمه « و نقصه » تعبیر به « بالمعنی الاعم » می کند و الا تعبیر به « کمال و نقص » کافی نیست.

ترجمه: مرحوم سبزواری می فرماید با کلمه « بالمعنی الاعم » احتراز از نقصی که مقابل زیاده قرار گرفته می شود اما نقص و زیاده مقداری مراد است.

« فانه مخصَّصٌ بالکم المتصل »

چنین نقصی که مقابل زیاده است اختصاص به کم متصل دارد و در چیزهای دیگر نمی آید.

صفحه ۱۲۶ سطر ۲ قوله « بالعام »

بعد از اینکه تشکیک بیان شد مرحوم سبزواری، تشکیک را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ _ تشکیک عامی.

۲ _ تشکی خاصی.

تشکیک عامی را چون عوام متوجه آن می شوند و هم در تمام موارد حاصل است به آن تشکیک عامی گفته می شود.

در تشکیک خاصی، خواص متوجه آن می شوند و در یک مورد خاص است لذا به آن خاصی گفته می شود.

اگر « ما فیه التفاوت »، « ما به التفاوت » باشد تشکیک، خاصی است اما اگر « ما فیه التفاوت »، « ما به التفاوت » نباشد تشکیک، عامی است. یعنی تشکیک عامی، هر دو مورد را شامل می شود یعنی چه « ما به التفاوت »، « ما فیه التفاوت » باشد یا نباشد. ولی جایی که « ما فیه التفاوت » و « ما به التفاوت » باشد تشکیک، تشکیک خاصی می شود.

مثلاـ « خط » را ملاحظه کنید که در آن، تفاوت وجود دارد یعنی خط دو متری با خط یک متری تفاوت دارند. تفاوتشان در ازیدیت و انقصیت است. پس « ما فیه التفاوت »، « زیاده و نقص » است. در این دو خط که ملاحظه کردید تفاوت به زیاده و نقص وجود دارد و با همین خط هم تفاوت حاصل می شود یعنی آنچه که باعث تفاوت بین خط زیاده و خط نقیصه شده، خط می باشد به عبارت دیگر « ما فیه التفاوت » خط است « یعنی آنچه که در آن، تفاوت به نقیصه و زیاده وجود دارد خط است » و « ما به التفاوت » هم خط است « یعنی آنچه که به خاطر آن، تفاوت حاصل شده خط است ».

این مطلب در « نور » زیاد شنیده شده است به اینکه دو نور را لحاظ کنید که یکی قوی و یکی ضعیف است. نور قوی، اضافه ای بر نور ضعیف دارد. اما آنچه که اضافه دارد همان نور است پس ما به التفاوت که اضافه نور است از سنخ نور می باشد در اینجا گفته می شود که تشکیک، تشکیک خاصی است.

پس در هر جا تفاوت در صدق یا مصداق بود، تشکیک حاصل است چه « ما به التفاوت « از همان « ما فیه التفاوت » باشد چه نباشد. اما اگر « ما به التفاوت »، « ما فیه التفاوت » باشد تشکیک، تشکیک خاص می شود.

نکته: بعضی به این صورت تعبیر می کنند که « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » یک چیز است یعنی در موارد تشکیک در وجود گفته می شود که « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » هر دو در وجود است.

توضیح عبارت

« بالعام و الخاصی تشکیکٌ قُسِم »

تشکیک به عام بودن و خاص بودن قسمت می شود در اینصورت یک قسم عام و یک قسم خاص پیدا می شود.

« اذ هو ای المشکک ما ای کلی فیه التفاوت عُلِم »

تشکیک یا مشکک، عبارت از کلی است که در آن، تفاوت دانسته شده است. « یعنی همین اندازه که تفاوت، حاصل باشد اسم آن، تشکیک است ولی تشکیک عامی گفته می شود. قیدی ندارد که حتما ما به التفاوت با ما فیه التفاوت یکی باشد ».

ترجمه: زیرا مشکک، کلی است که در آن تفاوت دانسته شود.

« و هذا عام یشمل کل ما یقال بالتشکیک »

این تشکیک، عام است و شامل هر کلی که صدق به تشکیک کند می شود.

« ان ما به التفاوت ایضا غدا فعند ذا خاصی تشکیک بدا »

ص: ۱۷۹

اگر « ما فیه التفاوت »، « ما به التفاوت » شود در چنین حالتی تشکیکِ خاصی آشکار می شود.

« خاصی تشکیک » اضافه صفت به موصوف است یعنی تشکیک خاصی.

در کتاب شرح منظومه به تصحیح علامه حسن زاده خفظه الله به صورت « تشکیک خاصی » آمده است.

« ایضا »: علاوه بر « ما فیه التفاوت »، « ما به التفاوت » هم هست.

« ای الکلی یکون بحیث کما فی نفسه التفاوت، یکون من نفسه و بنفسه التفاوت »

این عبارت، بیان برای تشکیک خاصی است نه برای مطلق تشکیک.

ترجمه: کلی به طوری بوده باشد که همانطور که فی نفسه، تفاوت است « مثل آن خطی که مثال زده شد در خودش تفاوت است به اینکه یک خط، دو متری است و خط دیگر یک متری است » من نفسه و بنفسه هم تفاوت باشد.

توضیح « من نفسه و بنفسه »: گاهی از اوقات بین دو خط تفاوت گذاشته می شود مثلا رنگ آنها متفاوت می شود. رنگ یکی شدید است و رنگ دیگری خفیف است. در اینجا تفاوت از ناحیه خود خط نیامده بلکه از ناحیه امر بیرونی آمده است. اما گاهی خود خط، طولانی و کوتاه می شود در اینصورت دوم، تفاوت از ناحیه خود خط آمده است یعنی ماهیت خط حفظ می شود. در ما نحن فیه همانطور که تفاوت در خط است تفاوت به سبب خط هم هست مثلا در نور ضعیف و قوی که ملاحظه می کنید همانطور که تفاوت در خود نور است تفاوت به وسیله نور هم هست. اما گاهی از اوقات دو شیء ملاحظه می شود و تفاوت در نوریت آن دیده نمی شود بلکه تفاوت در چیزی دیگری که ضمیمه به نوریت است دیده می شود در چنین حالتی تشکیک درست می شود ولی تشکیک خاصی نیست زیرا « ما فیه التفاوت » نور است ولی « ما به التفاوت » چیز بیرونی است.

تفاوت « من نفسه »: یعنی تفاوت از جای دیگر نیامده باشد و فاعلی، آن تفاوت را نداده باشد.

تفاوت« بنفسه »: یعنی تفاوت به وسیله جنس خودش باشد و از جنس دیگر نباشد یعنی اینطور نیست که این تفاوت را چیز دیگری به آن داده باشد بلکه همین تفاوتی که در ذات خودش است منشا تفاوت شده است.

ادامه بیان تقسیم تشکیک به خاصی و عامی/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحثه الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تقسیم تشکیک به خاصی و عامی/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحثه الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

«ای الکلی یکون بحیث کما فی نفسه التفاوت، یکون من نفسه و بنفسه التفاوت» (۱) [۱]

بحث در تشکیک خاصی است. تشکیک خاصی به دو صورت معنا می شود که هر دو صورت در عبارت مرحوم سبزواری آمده است.

معنای اول: « ما فیه التفاوت » همان « ما به التفاوت » است و به عبارت دیگر « ما فیه التفاوت » و « ما به التفاوت » متحدند.

معنای دوم: « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » یک چیز هستند یعنی هر دو از یک سنخ هستند « نه اینکه یک شخص اند ».

توضیح معنای اول: در جلسه قبل بنده «استاد» مثال به خط زدم ولی مرحوم سبزواری مثال به عدد و خط و زمان می زند.

بیان مثال اول « زمان »: انسان را ملاحظه کنید که دارای افرادی است. بعضی افرادش قبلا موجود شدند و بعضی افراد بعدا موجود شدند یعنی بعض افراد در زمان سابق موجود شدند و بعض افراد در زمان موخر موجود شدند. پس بین آنها تفاوت است یعنی حضرت نوح علیه السلام با حضرت ابراهیم علیه السلام تفاوت دارند. تفاوتشان به چه چیز است؟ تفاوت به انسانیت « به عبارت بهتر، تفاوت به خودشان » ندارند چون هر دو انسان هستند. تفاوت این دو به زمان است زیرا زمان یکی، قبل است و زمان دیگری، بعد است. پس تفاوت به وسیله زمان است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۶، س۴، نشر ناب.

در حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت نوح علیه السلام تفاوت هست اما تفاوت به خودشان نیست بلکه تفاوت به زمانشان است پس « ما فیه التفاوت » غیر از « ما به التفاوت » است زیرا « ما فیه التفاوت »، این دو شخص است و « ما به التفاوت » زمان آنهاست. در اینجا تشکیک خاصی وجود ندارد. در جلسه قبل در جایی که تشکیک خاصی نباشد مثال نزدیم و در جایی که

تشکیک خاصی باشد، با زحمت بیان کردیم اما در جلسه امروز برای جایی که تشکیک خاصی نیست مثال می زنیم تا راحت تر فهمیده شود.

آنچه که وسیله تفاوت این دو می باشد زمان است که از این دو بیرون است و آنچه که در آن، تفاوت حاصل است خود این دو هست.

اما شنبه و یکشنبه را که لحاظ کنید شنبه، قبل است و یکشنبه، بعد است. تفاوت آنها به ذاتشان است. اینطور نیست که شنبه، زمان قبل داشته باشد و یکشنبه، زمان بعد داشته باشد به عبارت دیگر اینطور نیست که شنبه به اعتبار اینکه در قبل حاصل شده در قبل است بلکه خودش قبل است. یعنی اینطور نیست که برای شنبه یک ظرف وجود داشته باشد و همینطور برای یکشنبه، یک ظرف وجود داشته باشد و این ظرفها قبل و بعد باشند و به تبع، شنبه قبل از یکشنبه باشد بلکه خود شنبه قبل از یکشنبه است. اما در مورد حضرت آدم علیه السلام و حضرت نوح علیه السلام چون دارای ظرف بودند و ظرف های آنها قبل و بعد داشتند خودشان، قبل و بعد پیدا کردند. پس در شنبه و یکشنبه، « ما فیه التفاوت » و « ما به التفاوت » وجود دارد یعنی هم تفاوت در شنبه و یکشنبه وجود دارد هم تفاوت به خودشان است و به یک شی بیرونی نیست.

ص: ۱۸۲

به عبارت دیگر، شنبه و یکشنبه، زمان هستند و برای زمان، زمان وجود ندارد تا گفته شود آن زمان ها قبل هستند و این زمان ها بعد هستند و شنبه چون در قبل واقع شده قبل است و یکشنبه چون در بعد واقع شده بعد است. بلکه خود شنبه بر خود یکشنبه مقدم است.

نکته: در جایی که « ما به التفاوت » و « ما فیه التفاوت » دو تا باشد اگر تشکیکی راه دارد تشکیک عامی است و در جایی که یکی باشد اگر تشکیکی راه دارد تشکیک خاصی است. این مثال هایی که زده شد فقط برای این بود که « ما به التفاوت » و « ما فیه التفاوت » در یک مورد دو تا شود و در مورد دیگر یکی شود و این، انجام شد. اما آیا تشکیک هم وجود دارد یا نه؟ می فرماید تشکیک وجود دارد. زیرا «انسان» هم بر حضرت نوح علیه السلام صدق می کند هم بر حضرت ابراهیم علیه السلام صدق می کند اما اگر تفاوتِ زمانیِ آنها لحاظ شود « نه اینکه فقط انسانیت لحاظ شود » گفته می شود که آن انسان، قبل است و این انسان، بعد است پس صدق انسان بر حضرت نوح علیه السلام قبل از صدقش بر حضرت ابراهیم علیه السلام است « توجه کنید که بحث ما در تشکیک در صدق بود و به تشکیک واقعی و بیرونی کاری نداشتیم. باید بررسی کرد که این کلمه بر او، به اقدمیت صدق می کند و بر دیگری به آخریت صدق می کند » اما نه به خاطر اینکه او انسان تر است بلکه صدق انسان بر او مقدم بر صدق انسان بر حضرت ابراهیم علیه السلام است. لذا این صدق، تشکیکی می شود. هکذا در مورد زمان که هم بر شنبه اطلاق زمان می شود هم بر یکشنبه اطلاق زمان می شود ولی زمان بر شنبه اطلاق می شود به اعتبار اینکه مقدم است و بر یکشنبه اطلاق می شود به اعتبار اینکه موخر است و صدق خود زمان هم تشکیکی می شود.

ص: ۱۸۳

ممکن است در مثال اول، صادق را انسان قرار ندهید بلکه زمان قرار دهید. مصداق، حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت نوح علیه السلام است. می فرماید حضرت نوح علیه السلام مقدم است و حضرت ابراهیم علیه السلام موخر است به اعتبار زمانی « زمانی به معنای منسوب به زمان و واقع در زمان و مظروف ظرف زمان است ». در اینصورت « زمانی » مشکک می شود.

تا اینجا معلوم شد « زمان » که مصداقش « شنبه و یکشنبه » است مشکک به تشکیک خاصی است و « زمانی » که مصداقش حضرت نوح و حضرت ابراهیم علیهما السلام است مشکک به تشکیک عامی است.

نکته: اینکه ابتدا « زمان » توضیح داده شد بعدا دو مثال دیگر « خط و عدد » توضیح داده شد به این خاطر است که در دو مثال دیگر، تشکیک خاصی وجود دارد ولی در کنار زمان، زمانی هم فرض شد تا تشکیک خاصی و عامی هر دو توضیح داده شود.

بیان مثال دوم «خط»: خط یک متری و دو متری هر دو خط هستند و خط بر هر دو صدق می کند ولی بر یکی به ازیدیت صدق می کند و بر یکی به انقصیت صدق می کند. « ما فیه التفاوت »، این دو خط هستند و اما « ما به التفاوت »، زیاده و نقص است که از سنخ خود همین دو خط یعنی امتداد است. پس « ما به التفاوت » و « ما فیه التفاوت » یکی شد.

ص: ۱۸۴

بیان مثال سوم «عـدد»: عدد ۵ و عدد ۴ هر دو عدد هسـتند. بر ۵ به اکـثریت و بر ۴ به اقلیت صـدق می کنـد. « ما فیه التفاوت » وحـدات است « ما به التفاوت » هم وحـدات است چون عدد ۴ از ۴ واحد تشـکیل شده است. و عدد ۵ از ۵ واحد تشکیل شده است. در فلسفه ثابت می شود که اگر گفته شود ۵ از ۲ عدد ۲ و یک عدد ۱ تشکیل شده یا گفته شود ۵ از یک عدد ۲ و یک عدد ۳ تشـکیل شده یا گفته شود ۵ از یک عدد ۱ و یک عدد ۴ تشـکیل شـده غلط است. علت غلط بودنش در جای خودش مطرح می شـود زیرا گفتـه می شـود کـه ترجیـح بلامرجـح اسـت بعـدا اشـکال می شـود که در ترکیب از وحـدات هم ترجیح بلامرجح است و آن ار را جواب می دهند. فقط باید گفته شود از ۵ تا واحد تشکیل شده است.

عدد ۴ هم از ۴ تا واحد تشـکیل شده است. اگر غیر از این گفته شود در فلسفه باطل است « اگر چه در ریاضی بگویند صحیح است یا عرفاً بگویند صحیح است ».

پس عدد ۵، وحـدات است. عدد ۴ هم وحـدات است. تشـکیک در وحـدات واقع شده است. عدد به صورت مشـکک بر این وحدات و آن وحدات صدق می کند پس « ما فیه التفاوت »، وحدات است. اما « ما به التفاوت » عبارت از کثرت و قلت است. مراد از کثرت، همان وحدات است.

ص: ۱۸۵

توجه کنیـد که « ما به التفاوت »، مسـتقیما وحـدات قرار داده نشـد بلکه « ما به التفاوت »، ابتـدا کثرت قرار داده شد و کثرت به وحدات برگردانده شد. پس « ما فیه التفاوت » و « ما به التفاوت »، وحدات شد. چنین تشکیکی، تشکیک خاصی می شود.

توضیـح معنـای دوم: در امر « زمـانی » که ملاـحظه کنیـد « مـا به الاـشتراکِ » حضـرت نوح و حضـرت ابراهیم علیهمـا السـلام، انسـانیت یـا نبوت یـا ... است. « مـا به الامتیـاز »، زمـان است. در اینجـا « مـا به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » یکی نیست. چنین تشکیکی، تشکیک خاصی نیست بلکه تشکیک عامی است. اما در تشکیک خاصی نیست، « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » یکی است اگر دو خـط را ملاـحظه کنیـد، « ما به الاشتراک »، خط بودن هست و « ما به الامتیاز »، اضافه داشـتن است که آن اضافه هم از جنس خط است. در شـنبه و یکشنبه هم اگر ملاحظه کنید « ما به الاشتراکِ » آنها، زمان است. « ما به الامتیاز » هم قبلیت و بعـدیت بود که آن هم زمان است زیرا قبل و بعد، خود زمان است. پس « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » یکی می شود پس تشکیک، تشکیک خاصی می شود.

سوال: چرا به مشکِّک، مشکَّک گفته می شود؟

جواب: جواب این در جلسه قبل داده شد اما یکی از افراد کلاس توضیـحی دادند که بنده «استاد» می خواهم بین توضیحی که در جلسه قبل داده شده و توضیـحی که این شخص داده جمع کنم تا هر دو، یکی شوند. بنده بیان کردم مصادیق طوری هستند که نمی دانیم همه ی آنها مصـداق این کلی اند یا بعضـی از آنها به خاطر مخالفتی که دارند مصداق چیز دیگری هسـتند یعنی نظر به مصـادیق می شود که چون با هم اختلاف دارنـد شایـد گفته شود که همه آنها مصـداق این کلی نباشـند بلکه بعضـی از آنها که با هم مجتمع اند مصداق این کلی باشـند و بعضـی از آنها که با هم اختلاف دارند مصداق کلی دیگر باشند. توضیحی که در جلسه قبـل بیان شـد توضیـح صـحیحی بود ولی نظر به خود کلی می کرد. اما بنـده «استاد» نظر به مصادیق کردم که آیا مصادیق، مصادیق این کلی اند یا اینکه بعضـی از مصادیق، مصادیق این کلی اند و بعضـی مصادیق آن کلی اند؟ این شکی که برای ما حاصل شد باعث گردید که این صدق، مشکک نامیده شود « و این کلی، کلی مشکک نامیده می شود ».

ص: ۱۸۶

اما بعضـی ها به خود کلی توجه کردند که آیا کلی بر تمام اینها صدق می کند یا نسبت به این مصادیق، مشترک لفظی است؟ « یعنی هم بر آن مصادیق صدق می کند هم بر این مصادیق صدق می کند ولی شاید یکبار برای این مصادیق وضع شده یکبار برای آن مصادیق وضع شـده است ». اگر با چند وضع صادق باشد اشتراک لفظی می شود پس امر دائر بین این است که کلی، متواطی گرفته شود و بر همه مصادیق با یک وضع صـدق می کند یا، اشتراک لفظی در آن قائل شد که بر همه مصادیق صدق می کند ولی با چند وضع صدق می کند.

پس اینکه شـک بین متـواطی و مشـترک لفظی می شـود در وقـتی است که کلی گرفته شـود. امـا وقـتی که شـک می شود که مصادیق، مصادیق این کلی هسـتند یا می توانند مصادیق کلی دیگر باشـند در وقتی است که مصادیق ملاحظه شود. پس هر دو فرق، صحیح است و به همدیگر برمی گردند.

نکته: مرحوم سبزواری در بحث منطق، با همه مبانی صـحبت می کند اما در فلسفه ممکن است مبنای مشاء را از مبنای اشراق و مبنـای مرحوم صـدرا جـدا کنـد. به عبـارت دیگر منطق مشـائی و منطق اشـراقی و منطقه صـدرائی نـداریم بلکه فقط یک منطق داریم. لذا بنده «استاد» تشـکیک را طوری توضـیح دادم که با همه مبانی بسازد علی الخصوص که تشکیک، وصف کلی قرار داده شد و کلی هم صادق بود و صدق کلی لحاظ شد نه واقعیت خارجی، یعنی صدق کلی اگر با تساوی بود کلی متواطی می شود و اگر بـا اختلاف بود کلی مشـکک گفته می شود. مرحوم سبزواری در صـفحه ۱۲۶ سطر ۱۳ می فرمایـد « و الحاصل ان الکلی ان لم یکن فیه التفاوت ای فی حمله علی افراده بما ذکر » یعنی مرحوم سبزواری از لفظ «فی حمله» اسـتفاده می کنـد که تفاوت در حمل است نه در مصادیق.

ص: ۱۸۷

توضیح عبارت

« ای الکلی یکون بحیث کما فی نفسه التفاوت یکون من نفسه و بنفسه التفاوت »

مصنف با این عبارت، تشکیک خاصی را توضیح می دهد که در کجا حاصل می شود؟

مصنف می فرماید تشکیک خاصی در جایی است که کلی همانطور که « ما فی نفسه التفاوت » است « من نفسه و بنفسه » هم تفاوت باشد.

نکته: «من نفسه» با «بنفسه» فرق می کند اما مرحوم سبزواری در اینجا فرقشان را لحاظ نکرده و هر دو را به یک معنا گرفته لذا در عبارات بعدی فقط « بنفسه » را می آورد و « من نفسه » را نمی آورد.

ترجمه: کلی بوده باشد به طوری که همانطور که فی نفسه تفاوت است، من نفسه و بنفسه هم تفاوت باشد. « یعنی ما فیه التفاوت با ما به التفاوت، یکی باشد ».

« کالعدد فان کل عدد مولف من الوحدات و تفاوتها بالقله و الکثره فما فیه التفاوت الوحدات و ما به التفاوت ایضا کثرات اقل و اکثر و الکثره هی الوحدات »

عددها از واحد واحدها تشکیل می شوند و از چیز دیگر تشکیل نمی شود « در فلسفه معتقدند که عدد ۶ از ۳ تا ۲ تشکیل نمی شود. به عبارت دیگر عددی مثل ۶ از عددی مثل ۲ تشکیل نمی شود بلکه از ۶ تا یک تشکیل می شود و تفاوت این وحدات به قلت و کثرت است پس « ما فیه التفاوت » وحدات هستند و « ما به التفاوت » کثرات هستند ولی کثرات، همان وحدات هستند پس « ما به التفاوت » وحدات هستند. در اینجا « ما به التفاوت » و « ما فیه التفاوت » یکی شد قهراً تشکیک، تشکیک خاصی می شود.

ص: ۱۸۸

« و كذا المقدار كالخط الطويل و القصير ما به المساواه امتداد طولی فی جهه واحده و ما به المفاضله ایضا امتداد كذا »

مصنف از اینجا مثال دوم را بیان می كند. مثل مقدار كه مشكك است زیرا به سه قسم تقسیم می شود:

۱ـ امتداد در طول كه به آن خط گفته می شود.

۲ـ امتداد در طول و عرض كه به آن سطح گفته می شود.

۳ـ امتداد در طول و عرض كه به آن حجم یا جسم تعلیمی گفته می شود.

نكته: فرق جسم تعلیمی و جسم طبیعی این است كه جسم طبیعی مركب از ماده و صورت است و جوهر می باشد اما جسم تعلیمی كه حجم است، كمّ می باشد و بر جسم طبیعی عارض می شود.

مقدار كه همان امتداد است جنس برای این سه « یعنی امتداد طولی كه خط است و امتداد طولی و عرضی كه سطح است و امتداد طولی و عرضی و عمقی كه حجم یا جسم تعلیمی است» می باشد.

« ما به الاشتراك » و به عبارت دیگر « ما به المساوات » را در دو خط، امتداد طولی در جهت واحده است و « ما به الامتیاز » و به عبارت دیگر « ما به المفاضله » در دو خط، امتداد طولی در جهت واحده است.

امتداد طولی فی جهه واحده: خط امتداد طولی است. گاهی از اوقات مراد از طول، همان امتداد است. در اینصورت اگر بخواهید خط را مطرح كنید باید قید « فی جهه واحده » آورده شود و امتداد فی جهتین، سطح می شود و امتداد فی جهات ثلاث حجم و جسم تعلیمی است. در اینجا مرحوم سبزواری لفظ «طولی» را عطف بیان برای خود «امتداد» گرفته لذا قید «فی جهه واحده» را آورده است. در نتیجه « امتداد طولی » یك امر لحاظ شده و « فی جهه واحده » فصل است زیرا « امتداد طولی » در هر سه « خط و سطح و حجم » است.

ص: ۱۸۹

«امتداد کذا»: مراد از «کذا» یعنی امتداد طولی در جهت واحده باشد.

نکته: خط، امتداد طولی دارد ولو این خط در عرض دیوار کشیده شده باشد اما خود خط امتداد طولی دارد و عرض برای دیوار است.

« و مثل الزمان »

این عبارت، مثال سوم را بیان می کند که در آن، زمان و زمانی مطرح است که در زمان، تشکیک خاصی است و در زمانی، تشکیک عامی است.

ادامه بیان تقسیم تشکیک به خاصی و عامی ۲_ خلاصه بحثِ متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : ۱- ادامه بیان تقسیم تشکیک به خاصی و عامی ۲_ خلاصه بحثِ متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« و مثل الزمان ان ما به افترق فیه من التقدم و التاخر و الطول و القصر متحد بنفس ما به اتفق» (۱) [۱]

بحث در تشکیک خاصی بود یعنی تشکیکی که در آن، « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » یکی بود _ به تعبیر مرحوم سبزواری « ما به افترق » با « ما به اتفق » یکی است _ یا تشکیکی که در آن « ما فیه التفاوت » عین « ما به التفاوت » بود.

برای این، سه مثال زده شد. مثال اول عدد بود و مثال دوم مقدار بود. مثال سوم هم در جلسه قبل بیان شده بود و آن، زمان بود. در زمان « ما به افترق » با « ما به اتفق » یکی است. مثلا شنبه با یکشنبه در زمان بودن اتفاق دارند اما در قبلیت و بعدیت اختلاف دارند که قبلیت و بعدیت، همان زمان است ولی زمانِ معین شده هستند. پس در زمان، افتراق دارند زیرا قبلیت، زمانی است که معیَّن به تعین قبلیت شده است و بعدیت، زمانی است که معین به تعین بعدیت شده است. اما موجود زمانی این گونه نیست مثلا در حضرت ابراهیم و حضرت نوح علیهما السلام « ما به الاتفاق »، این ذات و آن ذات است که هر دو انسان هستند یا نبی هستند یا ولد آدم هستند و « ما به الاختلاف »، قبلیت و بعدیت است که زمان می باشد. در این مثال، « ما به الاتفاق » و « ما به الاختلاف » فرق می کنند و تشکیک، تشکیک خاصی می شود نه عامی.

ص: ۱۹۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۶، س۱۰، نشر ناب.

توضیح عبارت

« و مثل الزمان ان ما به افترق فيه من التقدم و التاخر و الطول و القصر متحد بنفس ما به اتفق »

ضمير « فيه » به « زمان » بر می گردد.

ترجمه. و مثل زمان كه « ما به الافتراق » در زمان، متحد با خود « ما به اتفق » است.

عبارت « من التقدم و التاخر و الطول و القصر » توضيح « ما به افترق » است.

نكته: « ما به الافتراق » در زمان به دو صورت تفسير می شود:

۱ــ تقدم و تاخر مثل شنبه با يكشنبه سنجيده شود كه شنبه مقدم می شود و يكشنبه موخر می شود. از تقدم و تاخر در زمان تعبير به قبليت و بعديت می شود. خود تقدم و تاخر، زمان نيست ولی تقدم و تاخر كه در زمان واقع بشود از آن تعبير به قبليت و بعديت می شود كه قبليت و بعديت، زمان است.

۲ــ طول و قصر. مثلاـ يک ماه با يك هفته سنجيده شود، كه فرق ماه با هفته اين است كه يكی ۷ روز و يكی ۳۰ روز است. پس يكی طولانی و يكی كوتاهتر است. ماه با هفته هر دو زمان هستند پس « ما به الاتفاق » آنها زمان است « ما به الافتراق » هم زمان است لذا اگر زمان بر اين دو اطلاق شود اطلاق تشكيكی است و از نوع تشكيك خاصی است.

« ففيه ما فيه التقدم و التقدم و التاخر عين ما به »

ص: ۱۹۱

ضمیر « ففیه » به « زمان » بر می گردد نه « زمانی »

ترجمه : پس در زمان، « ما فیه التقدم و التاخر » عین « ما به التقدم والتاخر » یکی است. مرحوم سبزواری در شعر تعبیر به « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » کرد که با یکدیگر متحدند اما عبارتی که الان در توضیح آن شعر می آورد این است که « ما فیه التقدم » و « ما به التقدم » یکی است.

« فانه زمانی بنفس ذاته »

ضمیر « فانه » به « زمان » بر می گردد.

زمان، منسوب به زمان است نه به خاطر این که در زمان واقع شده بلکه بنفس ذاته است. حضرت نوح و حضرت ابراهیم علیهما السلام زمانی هستند اما نه بنفس ذاتشان، چون نفس ذاتشان انسانیت است بلکه چون در زمان واقع شدند و ظرفی به نام زمان دارند زمانی هستند. اما زمان، زمانی است نه به خاطر اینکه ظرفی به نام زمان داشته باشد بلکه بنفس ذاتش زمانی است. در اینصورت « ما فیه » و « ما به » در زمان یکی است.

« بخلاف الزمانی الذی کالانسان الطبیعی »

به خلاف زمانی که مثل انسانِ طبیعی است. « انسان طبیعی به عنوان مثال آمده است و لذا خیلی چیزهای دیگر هم زمانی هستند زیرا هر چه در زمان واقع شود زمانی است.

نکته : قید « الطبیعی » برای چه آمده است؟

ص: ۱۹۲

توجه کنید که مصنف می خواهد مثال به کلیِ مشکک بزند. زید، انسان است ولی کلی نیست زیرا زید بر چیزی صدق نمی کند تا گفته شود صدقش تشکیکی است. انسان طبیعی، کلی است. لذا مراد از انسان طبیعی، انسان بما هو انسان است بدون اینکه قید زیدیّت یا عَمریّت را داشته باشد. اینچنین انسان طبیعی که زمانی است اگر بخواهد بر حضرت ابراهیم و حضرت نوح علیهماالسلام صدق کند به اختلاف صدق می کند زیرا زمان حضرت ابراهیم علیه السلام با زمان حضرت نوح علیه السلام فرق می کند. پس اگر مرحوم سبزواری تعبیر به « انسان » می کرد و تعبیر به « انسان طبیعی » نمی کرد باید « انسان » طوری تفسیر می شد که انسان طبیعی « یعنی انسان لا بشرط » اراده شود نه اینکه زید و بکر مراد باشد.

« لانه ما فیه التقدم و التاخر »

ضمیر « انه » به « انسان طبیعی » برمی گردد.

برای اینکه انسان طبیعی، ما فیه التقدم و التاخر است « یعنی تقدم و تاخر در انسان است، اما وسیله تقدم و تاخر، انسان نیست بلکه زمانشان است ».

« ولکن لیس ما به »

انسان طبیعی، « ما فیه التقدم و التاخر » است ولی « ما به التقدم و التاخر » نیست یعنی تقدم و تاخر در انسان است و گفته می شود این انسان، مقدم و یا موخر است اما سبب تقدم و تاخر، خود انسانیت نیست بلکه چیز دیگر یعنی زمان است. در این صورت این تشکیک، تشکیک عامی است نه خاصی.

« بل ما به هو الزمان »

« ما به »، زمان است نه انسان طبیعی.

« فهو زمانی بالزمان »

پس انسان طبیعی، زمانی است به زمان، اما در دو خط قبل تعبیر به « فانه زمانی بنفس ذاته » می کند.

مرحوم سبزواری خود زمان را « زمانی » گفت. « انسان طبیعی » را هم « زمانی » گفت ولی زمان را « زمانی بنفس ذاته » گفت و « انسان طبیعی » را « زمانی بالزمان » می گوید. تفاوت این دو مثال هم در همین است که در مثال اولی بنفس ذاته، زمانی است لذا « ما به » با « ما فیه » یکی است اما در مثال دومی، به وسیله زمان، زمانی است لذا « ما به » با « ما فیه » دو تا است.

صفحه ۱۲۶ سطر ۱۳ قوله « و الحاصل »

مراد از « والحاصل » این است که حاصل بحثی که از ابتدای « غوص فی المتواطی و المشکک » شروع شد را بیان می کند یعنی سه قسم مصداق درست می کند و بالتبع، سه قسم کلی که بر این مصادیق صدق می کنند بیان می کند.

مرحوم سبزواری می فرماید: یا مصادیق مختلف نیستند یا مختلف هستند. اگر مختلف هستند یا به زائد بر ذاتشان مختلف هستند یا به خود ذاتشان مختلف هستند. اگر مختلف نباشند صدق کلی بر آنها متواطی است. اگر مختلف به امر زائد باشد صدق کلی بر آنها مشکک به تشکیک عام است و اگر مختلف بعین ذات باشد صدق کلی بر آنها مشکک به تشکیک خاصی است.

مثال: این برف و آن برف دوم و آن برف سوم را ملاحظه کنید که سه شخص برای یک نوع هستند که در سفیدی با یکدیگر تفاوت ندارند. سفیدی در هر سه در یک درجه است. الان می خواهیم بیاض را بر این سه اطلاق کنیم چون بیاضِ این سه برف تفاوتی ندارند و مصادیق بیاض با هم مساوی اند لذا صدق کلیِ بیاض بر اینها متواطی است پس بیاض، کلی متواطی برای این سه هست.

اما اگر بیاض برف و بیاض دندانِ فیل ملاحظه شود در اینجا سفیدی دندان فیل به شدت سفیدی برف نیست بلکه مقداری زردی در آن مخلوط است و کدر می باشد. این جا دو سفیدی وجود دارد که با هم مساوی نیستند در اینصورت حمل بیاض بر این دو سفیدی متواطی نیست. در اینجا مصادیق، مختلف هستند به اختلافی که زائد بر ذاتشان است و اگر هم مختلف باشند به اختلافی که عین ذاتشان است در هر دو صورت صدقِ کلی، تشکیک می شود ولی در صورت اول، تشکیک عامی می شود و در صورت دوم، تشکیک خاصی می شود.

توضیح عبارت

« و الحاصل ان الکلی ان لم یکن فیه التفاوت ای فی حمله علی افراده بما ذکر فهو متواط کالبیاض الصادق علی بیاض هذا الثلج و ذاک الثلج و ذلک الثلج »

« بما ذکر » متعلق به « التفاوت » است که مراد، آن ۶ مورد تفاوت است. حاصل این است که اگر در کلی، تفاوت نباشد « نمی شود در کلی تفاوت نباشد چون هر کلّی، یکی است معنا ندارد که کلی با چیزی سنجیده شود. لذا تعبیر به _ حمله علی افراده _ می کند یعنی در صدق کلی بر مصادیق مختلف تفاوت باشد. وقتی بر این مصداق صدق می کند یک صدق است و وقتی بر آن مصداق صدق می کند یک صدق دیگر است که این صدق ها با هم اختلاف دارند نه اینکه خود کلی اختلاف داشته باشد » یعنی در حملش بر افرادش تفاوت به آن ۶ موردی که ذکر شد نباشد این کلی، متواطی است مثل بیاضی که صدق می کند بر بیاض این ثلج و آن ثلج و ثلج سوم.

نکته: در وقت حمل کردن باید دقت شود که چه چیزی حمل می شود. مثلاـ حمل انسان بر حضرت ابراهیم و نوح علیهما السلام، متواطی است اما اگر زمان ملاحظه شود مشکک می شود پس در وقت حمل کردن یا آن اختلافات لحاظ می شود یا نمی شود. اگر لحاظ نشود حمل، متواطی می شود.

نکته: چون در زمان اقدمیت و آخریت بود زمان جزء موارد تشکیک آورده شد و لذا هر جا اقدمیت و آخریت باشد تشکیک است. زمان چون قار نیست لذا همیشه اقدمیت و آخریت دارد « یعنی جزء مقدم و جزء موخر دارد » و هیچ وقت جزء ثابت ندارد.اما مکان به دو نحوه است. اگر به لحاظ ثباتی که اجزائش دارد ملاحظه شود اقدمیت و آخریت ندارد اما اگر به لحاظ اینکه یک قسمت آن را مقدم و یک قسمت آن را موخر بگیرید مقدم و موخر پیدامی کند مثل امام و ماموم که بر این دو مصلی صدق می کند ولی به امام بر اولویت صدق می کند و بر ماموم به مقابل اولویت صدق می کند. پس اقدمیت و آخریت در زمان بدون شرط باعث تشکیک می شود ولی در مکان با یک لحاظ باعث تشکیک می شود.

« و ان کان فیه التفاوت فان کان بامور زائده من القوابل و العوارض، فهو المشکک بالتشکیک العام »

مصنف در سطر ۱۳ فرمود «ان لم یکن فیه التفاوت » اما الان می فرماید « و ان کان فیه التفاوت » که « و ان کان » عطف بر « و ان لم یکن » است.

ص: ۱۹۶

اگر « فیه التفاوت » باشد به دو قسم تقسیم می شود که قسم اول را با « فان کان بامور زائده » بیان می کند و قسم دوم را با عبارت « و ان کان فیه التفاوت » در صفحه ۱۲۷ سطر اول بیان می کند.

« من القوابل و العوارض »: بیان برای امور زائده است. گاهی قوابل با هم اختلاف دارند یعنی موادی که این کلی بر آن وارد شده است مثلا عدد، کلی است و به مصادیق آن که نگاه کنید عدد ۴ و ۵ هر دو هست. ۴ ماده برای پذیرش عدد شده و ۵ هم ماده برای پذیرش عدد شده و این ماده ها فرق می کنند زیرا ماده ی ۴، ۴ تا واحد است و ماده ی ۵، ۵ تا واحد است و بر هر دو اطلاق عدد « بدون قید ۴ و ۵ » می شود و اینها قابل این کلی اند یعی این ۴ و ۵ ماده ی عدد را قبول می کنند. در اینجا اختلاف بین ماده ها « یعنی قابل » است.

گاهی هم عوارض با هم اختلاف دارند مثلا دو نور را لحاظ کنید که شدت و ضعف دارند. اختلاف به شدت و ضعف آنها است نه اینکه به مواد آنها باشد.

می توان مثال دیگری بیان کرد: زمان را ملاحظه کنید که اختلافش به امر زائد نیست بلکه اختلافش به خودش است اما اگر انسان را ملاحظه کنید اختلافش به زمان بود و زمان خارج از ذات انسان است امر زائد و عارضی می باشد « یعنی قابل نیست ». گاهی هم ممکن است اختلاف به قابل باشد مثلا دو صورت علمیه را لحاظ کنید که قابلِ آنها مختلف می شود مثلا یک صورت حسی داریم و یک صورت عقلی داریم. ماده ی صورت حسی، حس است و ماده ی صورت عقلی « یعنی قابل آن » عقل است. این دو صورت، به شدت و ضعف با هم اختلاف دارند زیرا صورت حسی ضعیف است و صورت عقلی قوی است. اما صورت علمیه بر هر دو به تشکیک صدق می کند. اختلاف آنها در ماده است زیرا قابلِ یکی حس و قابل دیگری عقل است لذا شدت و ضعف پیدا کردند پس اختلاف چه در قابل باشد چه در عارض باشد خارج از شیء و زائد بر شی است و تشکیک را تشکیک عامی می کند اما اگر اختلاف در درون باشد مثل نور و مقدار و عدد، تشکیک را تشکیک خاصی می کند که در جلسه بعد توضیح داده می شود.

ص: ۱۹۷

ادامه خلاصه بحث متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه خلاصه بحث متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« و ان کان فیه التفاوت فان کان بامور زائده من القوابل و العوارض فهو المشکک بالتشکیک العام » (۱) [۱]

بعد از اینکه کلی متواطی و کلی مشکک توضیح داده شد و مشکک به دو قسم عامی و خاصی تقسیم شد مصنف خواست دوباره خلاصه مطالب را به بیان دیگر بگوید. در ضمن « و الحاصل ان الکلی » شروع به این مطلب کرد و گفت: در حمل کلی، یا تفاوتی نیست که به آن کلی متواطی می گویند یا در حمل کلی تفاوت هست که در جلسه امروز به این بحث می پردازد.

در جای که در حمل کلی تفاوت باشد یا تفاوت به امور خارج از حقیقت این کلی است که به آن مشکک عامی گفته می شود یا تفاوت به اموری است که داخل در حقیقت این کلی است که به آن مشکک خاصی گفته می شود.

تفاوت به امور خارجه در جلسه قبل اشاره شد که یا به قوابل یا به عوارض است. فرق بین قوابل و عوارض هم بیان شد. الان در ضمن مثالی که زده می شود دوباره فرق بین قوابل و عوارض را بیان می کند.

ص: ۱۹۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۶، س۱۵، نشر ناب.

نکته: فلاسفه اصطلاحی را جعل کردند که آن را از قرآن گرفتند. آن اصطلاح این است: نوری که اصلی باشد و از جایی کسب نشده باشد ضیاء نامیده می شود اما نوری که از جایی کسب شده باشد نور نامیده می شود مثلا روشنی خورشید که از جایی کسب نشده بلکه از ذات خودش است ضیاء گفته می شود اما روشنی قمر که از خورشید کسب شده و خودش ذاتا روشن نیست تعبیر به نور می شود. در قرآن هم بر نورشمس، تعبیر به ضیاء شده و بر نور قمر، تعبیر به نور شده. از شمس تعبیر به مضیء و از قمر تعبیر به مُنیر می شود. البته این اصطلاح، اصطلاحی نیست که موظف به رعایت آن باشیم خود کسانی که این اصطلاح را جعل کردند گفتند این اصطلاح را غالبا رعایت می کنیم ولی گاهی هم تخلف می کنیم و انتظار نداشته باشید که همیشه رعایت شود لذا گاهی فلاسفه نور را بر روشنی خورشید اطلاق می کنند این اصطلاح مثل اصطلاح جرم و جسم است زیرا فلاسفه می گویند جسم را اطلاق بر جسمی که از عنصر ساخته شده بکنید و جرم را اطلاق بر جسمی که از جسم فلک ساخته شده بکنید. اما گاهی بر جسم فلک، تعبیر به جسم می کنند نه جرم. ولی کم است که بر عنصر، اطلاق جرم کنند همانطور که کم است بر نور کسبی، ضیاء اطلاق شود.

بیان مثال در جایی که تفاوت به امر خارج از ذات باشد و عامی باشد: نور شمس بر سه نور صدق می کند:

ص: ۱۹۹

۱ _ ضیاء.

۲ _ نور.

۳ _ ظل.

ضیاء به معنای شعاع شمس است و نور به معنای نوری است که از قمر ساطع می شود. این دو با هم فرق دارند زیرا یکی کسبی است و یکی ذاتی است. بر هر دو اطلاق نور شمس می شود. بر سایه هم اطلاق نور شمس می شود زیرا گفته می شود که خورشید اینجا را روشن کرده اگر خورشید نبود اینجا ظلمت بود و سایه ای وجود داشت. پس سایه هم به نحوی به نور خورشید نسبت داده می شود ولی نوری که مبتلی به مانع شده است در اینجا « نور شمس » کلی است که بر سه چیز اطلاق می شود اما این سه چیز اختلاف دارند و اختلافشان به قوابلشان است. آنچه که نور شمس را قبول کرده « که همان ضیاء است » خود محل شمس است که این نور را دارد. در نور قمر، محل قمر نور را قبول کرده است و در ظل، محلِ ظل عبارت از جایی است که سایه در آنجا افتاده و آن مکان، سایه را پذیرفته است.

در اینجا هر سه مورد، نور شمس هستند ولی قابل های آن مختلف است ممکن است گفته شود که عوارضان هم مختلف است به اینصورت که نور خورشید شدت دارد و از نور قمر شدیدتر است و نور خورشید و نور قمر نسبت به سایه شدت دارند.

اختلاف را می توان به کیفیت که امر خارج و عارض است مرتبط کرد و می توان به قابل که شمس و قمر و آن محلی که سایه افتاده مرتبط کرد.

علت اینکه به « نور شمس »، تشکیک گفته می شود این است که چون اختلاف در صدق دارد و علت اینکه به « نور شمس » عامی گفته می شود این است که بعضی ممکن است بگویند چون عامه این تشکیک را می فهمند و می پذیرند ولی تشکیک دیگر را شاید عوام نفهمند بلکه خواص بفهمند. اما بعضی گفتند تشکیک عامی به این خاطر گفته شده که چون شمولش عمومیت دارد و شامل این تشکیک که خاصی نیست و شامل تشکیک خاص هر دو می شود.

نکته: طبق این بیانی که شد تشکیک خاصی، قسیم برای تشکیک عامی قرار داده نشد بلکه اخص از تشکیک عامی گرفته شد و بین عام و خاص، تباین نیست.

سوال: چگونه بر سایه اطلاق نور می شود؟

جواب: در سایه، نور وجود دارد ولی بر خورد به مانع کرده. اگر جایی نور نباشد به ان سایه گفته نمی شود بلکه ظلمت گفته می شود که نور خورشید در آن نیست.

توضیح عبارت

« و ان کان فیه التفاوت فان کان بامور زائده من القوابل و العوارض فهو المشکک بالتشکیک العام »

« و ان کان » عطف بر « ان لم یکن فیه التفاوت » در سطر ۱۳ است.

در صورتی که « ان کان فیه التفاوت » باشد دارای دو قسم می شود که یک قسم را با عبارت « فان کان بامور زائده » بیان می کند و قسم دیگر را با عبارت « و ان کان فیه التفاوت » در صفحه ۱۲۷ سطر اول بیان می کند.

ص: ۲۰۱

ترجمه: اگر این تفاوت به اموری زائد باشد که آن امور عبارت از قوابل و عوارض است چنین امر تشکیکی، مشکک است ولی تشکیک عام است.

« کنور الشمس الصادق علی الضیاء و نور القمر و الاظلال »

مثل نور شمس که بر سه چیز صدق می کند:

۱ _ ضیاء.

۲ _ نور قمر.

۳ _ سایه ها. ولی صدق نور شمس بر این سه، با تفاوت است زیرا مسلم است که اطلاق نور شمس بر ضیاء به اولویت یا اقدمیت است و بر نور قمر به مقابل اولویت یا آخریت است.

« و هذا یسمی مشککا اذ فیه التفاوت و عاما اذ کون الکلی فیه التفاوت یشمل هذا و الخاصی »

مدعای مصنف مرکب است که یک جزئش این است « هذا یسمی مشککا » و جزء دیگر « عاما » است. مصنف می توانست هر دو جزء را ابتدا بیاورد بعدا برای هر کدام دلیل بیاورد در اینصورت دلیلش یا به نحو لف و نشر مرتب ذکر می شد یا نامرتب ذکر می شد. یعنی اگر دلیل اول برای مدعای اول آورده می شد و دلیل دوم برای مدعای دوم می آورد لف و نشر مرتب می شد. یا بر عکس می کرد که دلیل اول برای مدعای دوم می آورد و دلیل دوم برای مدعای اول می آورد که لف و نشر نامرتب می شد ولی این کار را نکرد بلکه جزء اول از مدعا را آورد و به دنبال آن، دلیلش را آورد سپس جزء دوم مدعا را می گوید و به دنبال آن، دلیلش را می آورد.

« اذ فیه التفاوت »: چون در حمل، تفاوت است لذا تشکیک حاصل است.

« اذ کون الکلی »: این تشکیک، تشکیک عامی نامیده می شود چون این شرط « که در کلی، تفاوت باشد » شامل تشکیک مذکور « یعنی تشکیک عامی » و تشکیک خاصی می شود. توجه کنید که چون تشکیک، شامل هر دو قسم می شود به آن، تشکیک عامی گفته می شود نه اینکه ابتدا به آن، تشکیک عامی گفته شد بعدا بیان گردید که شامل هر دو می شود چون تشکیک عامی شامل تشکیک خاصی نمی شود زیرا عامی و خاصی با هم نمی سازند. وقتی اسم تشکیک بر آن گذاشته شد می بینیم هم شامل این تشکیکی می شود که ما مثال زدیم هم شامل یک نمونه تشکیک دیگر هم می شود به این جهت به آن عامی گفتیم و الا در ابتدا که می خواستیم شامل خاصی و غیر خاصی کنیم اسم آن را تشکیک گذاشتیم و گفتیم این صدق چون تفاوت دارد پس تشکیکی است. این تفاوت، هم در تشکیک عامی است هم در تشکیک خاصی است پس تشکیک در هر دو است. در جایی که تفاوت هست تشکیک عام است که اگر تفاوتش در درون رفت خاص می شود.

مصنف نمی گوید تشکیک عامی شامل خاصی می شود بلکه می گوید « کون الکلی فیه التفاوت » که معنای تشکیک است و شامل عامی و خاصی می شود. یعنی اگر کلی به صورتی باشد که در صدق آن تفاوت باشد مشکک گفته می شود.

ص: ۲۰۳

در تشکیک های عامی، مصداق کلی در همه جا یک چیز است و اختلاف در بیرون است و چون اختلاف در بیرون است لذا مصداق، اختلافی ندارد و حمل کلی بر مصداق بدون اختلاف است در نتیجه متواطی می شود. تشکیک های عامی به متواطی بر می گردد. بر خلاف جایی که اختلافات داخل حقیقت باشد یعنی مصادیق با هم اختلاف داشته باشند در اینصورت حمل کلی بر این مصادیق با اختلاف است. در جایی که اختلاف در بیرون باشد حمل کلی بر مصادیق، یکسان است و آن اختلافات بیرونی مصادیق را مختلف می کنند مثل قوابل.

مثلا نور بر قوابل و عوارض صدق نمی کند بلکه نور بر نور صدق می کند و همه این سه مورد « نور شمس و قمر و سایه » در نور بودن مساوی اند و اختلافشان در قابلشان یا در عارضشان است که هم قابل و هم عارض هر دو خارج هستند پس خود ذات این مصداق با ذات آن مصداق فرقی ندارد لذا مفهوم بر همه به تواطی صدق می کند. در واقع جایی که مشکک به تشکیک عام است باید گفته شود متواطی است که اختلاف بیرونی در آن تاثیر گذاشته و مشکک به حساب می آید. بر خلاف تشکیک خاصی که یک مصداق آن با مصداق دیگر فرق دارد پس در تشکیک خاصی، تشکیک حفظ می شود اما در تشکیک عامی، تشکیک را ظاهری می گیریم و واقع را متواطی قرار می دهیم.

« و لکن مرجع هذا التشکیک الی التواطؤ اذ التفاوت بالزوائد »

ص: ۲۰۴

لکن مرجع این تشکیک به تواطو است زیرا تفاوت به زوائد است و اختلاف در مصداق نیست. چون اختلاف در مصداق نیست لذا این کلی بر مصادیقش به تساوی حمل می شود و اختلاف از ناحیه این کلی نیست بلکه از اموری بیرون می آید.

« ففی هذه الانوار یرجع الشده و الضعف و العلیه و المعلولیه الی وجودها لا الی ماهیتها »

مرحوم سبزواری اختلاف را در ذاتِ نورها نبردند. اگر اختلاف در ذات نورها می رفت ماهیت ها تفاوت پیدا می کردند « ذات به معنای ماهیت است » یعنی اگر ذات نور خورشید با ذات نور قمر و با ذات نوری که در سایه است اختلاف داشتند در اینصورت سه ماهیت می شدند یکی، ماهیتی می شد که شدید است و یکی، ماهیتی است که متوسط می باشد و یکی ماهیتی است که ضعیف است. در اینصورت تشکیک در ماهیت راه پیدا می کرد.

مرحوم سبزواری تشکیک را در عوارض و زوائد و امور خارجه بردند یعنی این نور وقتی می خواهد وجود بگیرد با زائد و عارض و قابلش وجود می گیرد پس در وقتی که این سه نور می خواهند وجود بگیرند مختلف هستند زیرا ذات ها وقتی موجود می شوند هر ذاتی با یک عرضی موجود می شود یعنی در ذاتِ موجود شده، آن عوارض داخل هستند اما عوارض در خود ذات داخل نیستند پس اگر ذاتِ موجود شده، اختلاف پیدا می کند در واقع وجود، اختلاف پیدا می کند نه اینکه آن ذات، اختلاف پیدا کند ولی وقتی این ذات، همراه با عارض شد و موجود گردید وجودها مختلف می شوند لذا مرحوم سبزواری اختلافی را که ابتدا در ذات ملاحظه می شود به وجودشان بر می گرداند و می گوید تفاوت این ذات ها در وجودشان است نه اینکه در ذات و ماهیتشان باشد علتش این است که وجود، عبارت از ذاتِ فقط نیست بلکه عبارت از ذات به علاوه عارض یا قابل است. یعنی ذات به همراه عارض و قابل موجود شده است. پس تفاوت اگر چه به ظاهر در ذات است اما در واقع در وجود است لذا مرحوم سبزواری با فاء تفریعیه می فرماید « ففی هذه الانوار .... » یعنی شدت و ضعف و علیت و معلولیت که امر خارجی اند به وجود این انوار و مصادیق رجوع می کنند نه به ماهیات آنها.

مصنف در این مطلبی که بیان کرد به مطلب دیگری هم اشاره کرد و آن این است که اگر تفاوت در ماهیات برده شود و ماهیات، اساس قرار داده شود در اینصورت اشاره می شود به اینکه آنچه در خارج، محقّق است ماهیت می باشد ولی ماهیت های خارجی متفاوتند اما اگر موجودها متفاوت شدند گفته می شود وجودها متفاوتند.

در صورت اول که ماهیت ها مختلف باشند گفته می شود آنچه در خارج، محقق شده ماهیت ها هستند و با هم سنجیده شدند و مختلف یافت شدند. در صورت دوم که وجودها مختلف شدند گفته می شود وجودها در خارج با هم سنجیده شدند و مخالف یکدیگر دیده شدند. در اینجا سوال این است که آیا ماهیت در خارج محقق است تا با هم سنجیده شود و مخالف دیده شود یا وجود در خارج محقق است تا با هم سنجیده شود و مخالف دیده شود؟ مسلماً بنابر نظر اصالت وجودی، وجود در خارج است پس باید اختلاف هم به وجود نسبت داده شود نه به ماهیت. مصنف می فرماید در این انوار « یعنی نور شمس و قمر و ظل » اختلافی که به شدت و ضعف یا علیت و معلولیت است در واقع به وجود بر می گردد و به ماهیت بر نمی گردد پس گمان نکن که ما قائل به اصالت ماهیت هستیم و ماهیت را در خارج محقق می دانیم و بعداً با ماهیت دیگر می سنجیم و می گوییم با هم اختلاف دارند بلکه ما قائل به اصالت وجود هستیم و وجود را در خارج محقق می دانیم و وجود این ماهیت را با وجود آن ماهیت می سنجیم و می گوییم با هم مختلفند.

ص: ۲۰۶

ترجمه: در این انوار ثلاثه « ضیاء و نور قمر و اظلال » شدت و ضعف و علیت و معلولیت « که باعث اختلاف شد » به وجود این انوار رجوع می کند نه به ماهیت این انوار « پس وجود اینها است که واقعیت و اختلاف دارد نه اینکه ماهیتِ آنها واقعیت و اختلاف داشته باشد ».

ادامه خلاصه بحث متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه خلاصه بحث متواطی و مشکک/ غوص فی المتواطی و المشکک/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« و ان کان فیه التفاوت و بنفسه التفاوت بان یکون لنفس الحقیقه عرض عریض » (۱) [۱]

بیان شد که اگر کلی بر مصادیقش به تساوی حمل شود کلی متواطی است و اگر با اختلاف حمل شود کلی مشکک است. سپس توضیح داده شد که این اختلاف اگر به امر خارجی « یعنی به امور زائده » باشد تشکیک، تشکیک عامی می شود و اگر اختلاف به خود حقیقتِ مصادیق باشد تشکیک، تشکیک خاصی می شود. از این سه قسم، قسم سوم باقی مانده که باید توضیح داده شود. اما ابتدا باید تشکیک عامی توضیح داده شود تا تشکیک خاصی کاملتر روشن شود.

در جایی که تفاوت در صدق نیست کلی، متواطی است اما در جایی که اختلاف در حمل است عامل اختلاف و « ما به الاختلاف » باید بررسی شود که چه می باشد. « ما فیه الاختلاف » یا « ما فیه التفاوت » همان حقیقتی است که کلی، آن حقیقت را نشان می دهد مثلا فرض کنید کلی، عبارت از نور است و این نور می خواهد بر مصادیق به اختلاف صدق کند. حقیقتی که در اینجا مطرح می شود حقیقتی است که مفهوم نور به آن حقیقت اشاره می کند که نور خارجی و واقعی است. البته اگر آن حقیقت را هم ذهنی بگیرید اشکال ندارد زیرا حکایت از خارج می کند در حمل بیاض بر مصادیقش، حقیقتی که در آن تشکیک قائل می شویم خود بیاض است. یعنی « ما فیه الاختلاف » و « ما فیه التفاوت » بیاض است. در نور هم که بر مصادیقش به اختلاف صدق می کند « ما فیه الاختلاف » نور است. در وجود هم که بر مصادیقش به اختلاف صدق می کند « ما فیه الاختلاف » وجود است. این مفهوم، حکایت از یک حقیقتی می کند و اختلاف در همان حقیقتی که مفهوم از آن حکایت می کند قرار داده می شود و به آن، ما فیه الاختلاف گفته می شود. اما « ما به الاختلاف » که همان عامل اختلاف می باشد چیست؟ « ما به الاختلاف » گاهی زائد بر این حقیقت و خارج از این حقیقت است اما گاهی هم خود همین حقیقت است. ولی در صورتی که عامل اختلاف، زائد بر حقیقت باشد مثل انسان که اختلاف مصادیقش به زمان بود مفهوم انسان بر دو مصداقش که مثلا حضرت ابراهیم و حضرت نوح علیهما السلام است صدق می کند. اختلاف بین این دو در زمان است. زمان، امری خارج از این دو هست. پس عامل اختلاف که زمان هست خارج از انسانیت است یعنی اختلاف به امر زائد و خارج از ذات است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۷، س۱، نشر ناب.

« ما فیه التفاوت » همان « انسان » است. اما « ما به التفاوت » عبارت از « زمان » است. به این صورت که عامل اختلافش خارج از حقیقت است که به آن، تشکیک عامی گفته می شود.

اما اگر « ما فیه الاختلاف » و « ما به الاختلاف » یک چیز باشد به آن، تشکیک خاصی گفته می شود مثل نور که بین نور شدید و نور ضعیف اختلاف است و اختلافشان به شدت و ضعفِ نور است یعنی آنچه که نور شدید، اضافه بر نور ضعیف دارد نور است یعنی « ما به الاختلاف » هم نور است.

پس در جایی که « ما به التفاوت » زائد بر « ما فیه التفاوت » باشد تشکیک، عامی است و در جایی که « ما به التفاوت » عین « ما فیه التفاوت » باشد تشکیک، خاصی است. اما به چه علت تشکیک عامی، عامی نامیده شده است؟ گاهی گفته می شود تشکیک عامی، تشکیک عامی گفته شد عوام این تشکیک و اختلاف را می فهمند اما تشکیک خاصی را همه افراد نمی فهمند بلکه خواص می فهمند لذا به آن تشکیک خاصی گفته شد. مرحوم سبزواری علت تسمیه را اینگونه بیان نمی کنند بلکه می فرماید تشکیک عامی، عامی نامیده شد به خاطر وسعتی که دارد و تشکیک خاصی، خاصی نامیده شد به خاطر ضیقی که دارد.

نکته: هر جا که از تواطی بیرون بیایید و تفاوت باشد تشکیک خواهد بود چه از تواطی بیرون بیایید و تشکیک را اینچنین بگیرید که « ما به التفاوت » در آن، زائد است چه از تواطی بیرون بیایید و تشکیک را اینچنین بگیرید که « ما به التفاوت » در آن زائد نیست. در هر دو حال از تواطی بیرون آمدید و تشکیک صدق می کند به این تشکیک، تشکیک عامی گفته می شود زیرا عام است و شامل جایی که خاصی نیست و جایی که خاصی هست می شود « توجه کنید که نگفتیم: هم شامل جایی که عامی هست هم شامل جایی که خاصی هست می شود » پس جایی که فقط، تفاوت مطرح است عام است نه اینکه عینیتِ « ما به التفاوت » و « ما فیه التفاوت » هم مطرح شود اگر این عینیت هم مطرح شود تشکیک، خاصی می شود. پس اگر فقط تفاوت مطرح شود عام است چون « ما به التفاوت » می تواند عین باشد و می تواند زائد باشد. اما اگر « ما به التفاوت »، زائد باشد تشکیک عامی بر آن صادق است و اگر « ما به التفاوت »، عین باشد باز هم تشکیک عامی بر آن صادق است. در هر دو صورت تشکیک عامی صادق است زیرا تعریف تشکیک عامی این بود که از تواطی بیرون بیاید و اختلاف داشته باشد یعنی « ما فیه التفاوت » وجود داشته باشد. دیگر قیدی آورده نشده که « ما به التفاوت » چگونه باشد.

ص: ۲۰۸

پس اگر فقط به تفاوتی که در تشکیک خاصی وجود دارد نظر کنید و به عینیتِ « ما به التفاوت » نظر نکنید به آن تشکیک عامی گفته می شود. ولی اگر توجه به این کنید که « ما به التفاوت » عین « ما فیه التفاوت » است به آن، تشکیک خاصی می گویند.

نکته: تشکیک عامی که قِسم است نسبت به تشکیک خاصی، قسیم هم هستند و ناسازگارند زیرا تشکیک عامی که قِسم است مقیَّد می باشد. یعنی مقیَّد به این است که « ما به التفاوت » غیر از « ما فیه التفاوت » باشد و زائد بر « ما فیه التفاوت » باشد. تشکیک خاصی هم که قِسم است مقیّد می باشد. اما آن تشکیک عامی که شامل این دو قسم می شود مقیّد نیست بلکه لا بشرط است یعنی فقط تفاوت لحاظ شده است اما اینکه « ما به التفاوت » زائد است یا عین است لحاظ نشده است. در این صورت تشکیک عامی است اما تشکیک عامی که مقسم است نه قسم. ولی اگر قید لحاظ شود یعنی « ما به التفاوت » زائد باشد تشکیک عامی می شود ولی مخالف تشکیک خاصی است نه اینکه شامل تشکیک خاصی شود.

نکته: شیخ اشراق تشکیک در نور را خاصی می گیرد اما بعضی ها تشکیک در نور را عامی می گیرند. ما وقتی تشکیک در نور را عامی می گیریم می گوییم تابع آن بعضی هستیم و وقتی خاصی می گیریم می گوییم تابع شیخ اشراق و مرحوم صدرا هستیم. لذا اگر در عبارات بنده « یعنی استاد » تناقضی پیدا شد اشکال نکنید. باید نگاه کرد که خود مرحوم سبزواری یک مطلب را طبق مبنای خودش چگونه انتخاب می کند. لذا اینکه در یک جایی از کلمات بنده « یعنی استاد » نور، تشکیک عامی گرفته شد و در یک جایی دیگر از کلمات بنده « یعنی استاد » نور، تشکیک خاصی گرفته شد مهم نیست چون دو مبنا در مساله است که توضیح داده شد.

ص: ۲۰۹

توضیح عبارت

« و ان کان فیه التفاوت و بنفسه التفاوت بان یکون نفس الحقیقه عرض عریض »

لفظ « کان » بر « بنفسه » هم داخل می شود.

این عبارت عطف بر « فان کان بامور زائده » در صفحه ۱۲۶ سطر ۱۵ است. مصنف باید اینگونه مطرح می کرد « فان کان لا بامور زائده بل بامور داخله » ولی به جای آن، تعبیر به « و ان کان فیه التفاوت و بنفسه التفاوت » کرده.

مرحوم سبزواری می فرماید اگر تفاوت به اموری باشد که داخل در حقیقت باشد یعنی « ما فیه التفاوت » خود حقیقت است و وسیله تفاوت که « ما به التفاوت » است هم خود حقیقت و داخل در حقیقت است.

ترجمه: اگر در کلی تفاوت باشد و به خود کلی تفاوت باشد یعنی حقیقت « مثل حقیقت نور یا بیاض یا وجود » یک عرض عریضی دارد « یعنی درجات مختلف و متعدد دارد » در چنین حالتی تشکیک، تشکیک خاصی می شود.

« عرض عریض »: مثلا بیاض را فرض کنید که از بیاضِ خیلی شدید شروع می شود و تا بیاض خیلی ضعیف موجود است. در وسط آن، بیاض های متوسط موجودند. اصطلاحاً گفته می شود بیاض، عرض عریض دارد یعنی یک پهنای وسیع دارد که در فاصله ی این پهنا هر چه قرار بگیرد بیاض است اما بیرون از این فاصله هر چه قرار بگیرد غیر بیاض است.

ص: ۲۱۰

« و فی ذاته و بذاته التمام و النقصان »

ضمیر « ذاته » و « بذاته » به « حقیقت » برگشته ولی به اعتبار « عرض عریض » مذکر آمده است.

در ذاتِ این عرض عریض و به ذات همین عرض عریض تمام و نقصان واقع شده است.

نکته: بیان شد که لفظ « تمام و نقصان » تعبیری است که هر ۶ اختلاف را شامل می شود.

« فهو المشکک بالتشکیک الخاصی »

« فهو » جواب برای « ان » است و عبارت « بان یکون .... النقصان » جمله معترضه است که « فیه التفاوت و بنفسه التفاوت » را تفسیر می کند.

« و النور الحقیقی عند الشیخ الاشراقی هکذا و عند المحققین من الحکماء حقیقه الوجود هکذا اذ لها درجات متفاضله فی الکمال »

در عبارت « و النور الحقیقی عند الشیخ الاشراقی هکذا »، لفظ « هکذا » خبر برای « النور الحقیقی » است.

نور حقیقی نزد شیخ اشراق عرض عریض دارد و « ما فیه التفاوت » با « ما به التفاوت » یکی است پس دارای تشکیک خاصی است.

« النور الحقیقی »: نور حقیقی در مقابل نور حسی است. شیخ اشراق معتقد است به اینکه وجود، نور است که شیء را روشن می کند و شیء منوّر، تحقق پیدا می کند، شیخ اشراق موجود را اینگونه تقسیم می کند. به اجسام و ماده موجودات غاسقه « یعنی تاریک » می گوید. به موجوداتی که درجه نفسی دارند نور می گوید به موجوداتی که درجه عقلی دارند نور می گوید به خداوند ـ تبارک ـ هم نور می گوید ولی به نفس، نور اسفهبدی « اسفهبد معرّب سپهبد است. چون نفس بدن و قوی را تدبیر می کند گویا که سرپرستِ لشگرِ قُوی است لذا به آن سپهبد » می گوید و به عقل، نور قاهر « یعنی غالب » می گوید و به خداوند ـ تبارک ـ نور الانوار می گوید « پس نور الانوار در اصطلاح شیخ اشراق، به معنای خداوند ـ تبارک ـ است اما در اصطلاح زیارات مراد از نور الانوار، حضرت امیر علیه السلام است زیرا در زیارات مطلقه حضرت امیر علیه السلام به ایشان اطلاق نور الانوار شده. اما در بعضی اصطلاحات فلسفی مراد از نور الانوار، عقل اول است » اما در عین حال معتقد است که تمام موجودات باید بهرهمند از نور باشند حتی اگر نور غاسق ها هم برداشته شود معدوم می شوند لذا باید نوری همراه آنها باشد.

ص: ۲۱۱

آن نوری که شیخ اشراق معتقد است که در همه موجودات است همان نور حقیقی است که شاید بعضی از آن تعبیر به وجود می کنند. شیخ اشراق، نور حقیقی را مشکک به تشکیک خاصی می داند. در اینجا « ما به التفاوت » با « ما فیه التفاوت » هر دو، نور است.

مشاء معتقد است که حمل وجود بر مصادیق به تشکیک است و کاری به خود حقیقت ندارد اما مرحوم صدرا معتقد است که خود حقیقت وجود در خارج، مشکک است یعنی در خود حقیقت، اختلاف هست نه اینکه فقط صدق، مختلف باشد بلکه حقیقت، مختلف است در ضمن آن، صدق هم مختلف است. پس مرحوم صدرا درجات متفاضله را در خود وجود قائل است « مراد از درجات متفاضله یعنی یکی بر دیگری فضیلت دارد » نه فقط در حمل وجود بر مصادیق چنانچه مشاء معتقد است. مرحوم سبزواری می فرماید « عند المحققین من الحکماء » وجود، تشکیک خاصی دارد که « ما به التفاوت » و « ما فیه التفاوت » یک چیز است.

ترجمه: نور حقیقی در نزد شیخ اشراق، مشکک به تشکیک خاص است و نزد محققین از حکماء، حقیقت وجود اینچنین است « یعنی مشکک به تشکیک خاصی است » زیرا برای حقیقت وجود « می توان ضمیر ـ لها ـ را به ـ نور حقیقی ـ هم برگرداند تا قول شیخ اشراق درست شود » درجاتی است که این درجات یکی بر دیگری فضیلت دارد به لحاظ کمالی که دارد « این فرد چون کمال دارد بر دیگری فضیلت دارد و آن هم نسبت به ما بعد خودش کمال دارد پس فضیلت دارد به همین ترتیب همه آنها با هم درجات مختلفی پیدا می کنند ».

ص: ۲۱۲

بحث در این دو قسم کلی تمام شد و معلوم گردید که دو قسم کلی « متواطی و مشکک » وجود دارد و معلوم شد تشکیک بر دو قسم « عامی و خاصی » است که تشکیک عامی به متواطی بر گشت. آنچه باقی ماند خاصی است که نوعا تشکیک ها را تشکیک خاصی می دانند حتی مشاء در مفهوم وجود قائل به این است که مفهوم وجود به اختلاف صدق می کند نه به خاطر امر زائد. بلکه « ما به التفاوت » و « ما فیه التفاوت » در صدق و حمل وجود یکی است ولی تشکیک را فقط در حمل می آورند و در خارج نمی آورند. اما مرحوم صدرا و مرحوم سبزواری و امثال آنها تشکیک را در خارج هم می آورند یعنی حقیقت خارجی وجود، عرض عریض و درجات مختلف دارد و چون این حقیقت خارجی دارای عرض عریض و درجات مختلف است صدق مفهوم به تشکیک است. اگر در خارج، این اختلاف نبود نمی توانستید حمل وجود « یعنی مفهوم وجود » بر مصادیق را تشکیکی بگیرید مشاء توجه به اختلاف خارجی نکردند و منکر اختلاف در خارج هستند اگر چه حمل بالاختلاف حکایت از وجود اختلاف در خارج می کند.

نکته: مشاء معتقد نیست که یک حقیقت وجود، وجود دارد بلکه می گوید این وجود و آن وجود هر کدام جداگانه حقیقت وجود هستند. به عبارت دیگر قائل به یک حقیقت کلی نیستند که این افراد، درجات آن باشند ولی مرحوم صدرا یک حقیقت کلی برای وجود قائل است که این وجودها درجات مختلف آن می شوند. اختلاف مشاء با مرحوم صدرا از همین جا شروع می شود که آیا وجود در خارج، مختلف الدرجات است یا اختلاف درجه ندارد و اختلاف درجه در صدق است؟ مرحوم صدرا می فرماید اختلاف درجه در خارج است و در صدق، تاثیر گذاشته لذا معتقد به تشکیک در حمل و تشکیک در خارج هر دو هست. اما مشاء می گوید اختلاف درجه فقط در صدق است لذا معتقد به تشکیک در حمل شدند.

۱ ــ بیان فرق تشکیک در نزد مشاء و حکمت متعالیه ۲ ــ بیان نحوه تشکیک عامی در نزد مشاء ۳ ــ بیان نسبت اربع/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ــ بیان فرق تشکیک در نزد مشاء و حکمت متعالیه ۲ ــ بیان نحوه تشکیک عامی در نزد مشاء ۳ ــ بیان نسبت اربع/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« غوص فی النسب الاربع » (۱) [۱]

در نزد مرحوم صدرا در خارج، حقیقت وجود هست که واحد می باشد و با شدت و ضعف اختلاف پیدا می کند یعنی اختلافش مربوط به ذاتش است نه به بیرون از ذاتش. پس تشکیک که در وجود هست تشکیک خاصی است چون اختلافی که در باب وجود هست از طریق زوائد نیامده است بلکه از طریق خود ذات آمده و مربوط به شدت و ضعفِ وجود می شود بنابراین « ما به الاشتراک » عین « ما به الامتیاز » است و به عبارت دیگر « ما فیه التفاوت » همان « ما به التفاوت » است و تشکیک، تشکیک خاصی می شود.

در صدق آن هم تشکیک وجود دارد یعنی چون در خارج، یک حقیقتِ وجود، وجود دارد که به شدت و ضعف فرق می کند. در صدق و حمل هم اگر وجود را اطلاق بر آن وجود قویتر کنید اُولی است از اینکه اطلاق بر وجود ضعیف تر شود. پس همانطور که در خارج، اختلاف مراتب وجود دارد و در نتیجه تشکیک وجود دارد در صدق هم اختلاف مراتب وجود دارد و در نتیجه تشکیک وجود دارد. این بنابر قول مرحوم صدرا بود اما بنابر قول مشاء وجودها در خارج، واحد نیستند تا اختلاف به شدت و ضعف پیدا کنند و تشکیک در آن حقیقت راه پیدا کند بلکه وجودات در خارج متباین اند ولی صدق وجود بر وجود قویتر اُولی است از صدق وجود بر وجود ضعیف تر. یعنی تشکیک در صدق و حمل است نه در خارج.

ص: ۲۱۴

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۹، س۳، نشر ناب.

پس بنابر نظر مرحوم صدرا تشکیک در خارج است و بنابر نظر مشاء، تشکیک در خارج نیست بلکه تباین در خارج است. اما بنابر نظر هر دو، تشکیک در صدق است.

سوال: بنابر نظر حکمت متعالیه، تشکیک در وجود، خاصی است یعنی تفاوت به توسط زوائد نیست. اما بنابر نظر مشاء، تشکیک، عامی است و تفاوت به زوائد است یعنی خارج از ذات است. چگونه تشکیک در مبنای مشاء که تشکیک عامی است توضیح داده می شود؟

جواب: یکبار وجود، وجود جوهر است و یکبار وجود، وجود عرض است. بر وجود جوهر، اطلاق وجود می شود بر وجود عرض هم وجود اطلاق می شود اما جوهر، وجودش استقلالی است ولی عرض، وجودش تبعی است. شدت، در وجودِ جوهر

است و در وجود عرض نیست. به عبارت دیگر قابلِ وجود که جوهر است با قابل وجود که عرض است اختلاف دارند. هم جوهر و هم عرض هر دو ماهیت هستند و وجود را قبول کردند و قابل شدند. اختلاف هم در قوابل است نه در خود وجود. مشاء نمی گوید وجود جوهر شدیدتر است و وجود عرض ضعیف تر است بلکه می گوید قابلِ وجود، اگر جوهر باشد قویتر است و قابل وجود اگر عرض باشد ضعیف تر است. ضعف و قوه را در قابل می برد و اختلاف را در قابل قرار می دهد سپس می گوید وقتی به این صورت شد پس اگر مفهوم وجود را بر وجودی که قابلش جوهر است صدق بدهید اُولی از این است که مفهوم وجود را بر وجودی که قابلش عرض است صدق بدهید. یعنی اختلاف، به جوهریت و عرضیت شد که خارج از وجود است به عبارت دیگر اختلاف به ماهیت است که خارج از وجود است. اما در وجود علت و وجود معلول، اختلاف به علیت و معلولیت است که علیت و معلولیت عارض وجودند نه قابل وجود.

ص: ۲۱۵

پس مشاء تشکیک را یا در قوابل وجود می برد مثل جوهر و عرض و یا در عوارض وجود می برند مثل علیت و معلولیت. وقتی اختلاف در خارج از وجود آمد گفته می شود صدق وجود بر وجودی که قابلش قویتر است یا عارضش قویتر است « و به عبارت دقیق تر وجودی که به لحاظ قابلش قویتر است یا به لحاظ عارضش قویتر است » اطلاقِ وجود بر آن قویتر است. و اطلاقِ وجود بر وجودی که به خاطر قابلش ضعیف تر است یا به خاطر عارضش ضعیف تر است، ضعیف تر می باشد یعنی مشاء، اطلاق و حمل را ضعیف و قوی قرار می دهد نه قوت و ضعف خود وجود را ضعیف و قوی قرار دهد. پس اختلاف به امر خارجی شد و وقتی اختلاف به امر خارجی شود تشکیک، تشکیک عامی می شود.

نکته: ماهیت، سبب اختلاف است نه اینکه صدقِ ماهیت مختلف شود. اگر صدق ماهیت، مختلف شود تشکیک در ماهیت است. اما اگر ماهیت سبب اختلاف در صدق وجود شد تشکیک در وجود هست ولی ماهیت باعث اختلاف شده است. سبب اختلاف، تشکیک درست نمی کند آنچه که تشکیک درست می کند صدق است.

نکته: مرحوم صدرا در صفحه دوم از کتاب شواهد الربوبیه تشکیک در وجود را « که خودش می گوید » با تباین در وجود « که مشاء می گوید » یکی می کند و می گوید حرف من به حرف مشاء بر می گردد و حرف مشاء هم به حرف من بر می گردد و به قول خودش، تصالح بین مشاء و خودش برقرار می کند. یعنی مشاء که قائل به تباین است و من « یعنی مرحوم صدرا » که قائل به تشکیک هستم هر دو یک حرف می زنند.

ص: ۲۱۶

بحث امروز: در این فصل درباره نسبت بین دو کلی بحث می شود. وقتی دو کلی با هم سنجیده می شود بین آنها نسبتی بر قرار می شود که در این فصل، آن نسبت معین می شود و اگر اقسامی دارد اقسامش ذکر می شود.

در بیانی که می شود چهار قسم نسبت ذکر می شود لذا اسم این باب، « نسب اربع » است و آن چهار نسبت عبارتند از تباین، تساوی، اعم و اخص مطلق، اعم و اخص من وجه.

گاهی سوال می شود بین زید و عمرو کدام نسبت از نسبتهای چهارگانه موجود است؟ آیا تباین است یا تساوی است یا عموم و خصوص مطلق است یا عموم و خصوص من وجه است؟ « توجه کنید که زید و عمرو به عنوان مثال ذکر شده است ».

جوابی که باید داده شود این است که هیچ یک از نسبت های چهارگانه بین زید و عمرو نیست زیرا نسب اربع بین دو کلی است و زید و عمرو کلی نیستند.

تعریف تساوی: گاهی کلیِ اول بر تمام مصادیق کلیِ دوم صدق می کند و کلی دوم هم بر تمام مصادیق کلی اول صدق می کند. به عبارت دیگر این دو کلی هر کدام بر تمام مصادیق دیگری صدق می کنند. در اینجا گفته می شود این دو کلی با هم تساوی دارند مثل انسان و ناطق. انسان بر تمام مصادیق ناطق صدق می کند و ناطق هم بر تمام مصادیق انسان صدق می کند.

ص: ۲۱۷

سوال: آیا تساوی در اینجا بین مفهوم ناطق و مفهوم انسان است یا تساوی در مصداق است؟

جواب: روشن است که مصداق یکی است نه مفهوم. پس در باب نسب اربع همانطور که ناظر به دو کلی است نه دو جزئی، به این نکته هم توجه شود که ناظر به مصداق است نه مفهوم. اگر دو مفهوم لحاظ شوند تعبیر به « ترادف » می شود و گفته می شود این دو مفهوم با هم ترادف دارند یا یکی حقیقت و یکی مجاز است.

نکته: همه مفاهیم با هم تباین دارند زیرا همه ماهیات با هم تباین دارند. مفاهیمِ متخذ از ماهیات هم قهراً تباین پیدا می کنند ولو در یک جا صدق می کنند ولی به لحاظ مفهوم با هم جمع نمی شوند مثل ناطق و انسان که مفهومش دو تا است ولو مصداقش یکی است.

پس روشن شد که در باب نسب اربع نظر به مفاهیم نیست بلکه نظر به مفاهیم با لحاظ مصادیق است بنابراین در باب نسب اربع اولا نظر به جزئیات نیست به هیچ نحو، بلکه نظر به کلیات است و ثانیا نظر به مفاهیم به تنهایی نیست بلکه نظر به مفاهیم با توجه به مصادیق است.

ب?ان نسب اربع/ کل? و جزئ?/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان نسب اربع/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« وجه حصر النسب فی الاربع ان کل کلیین فاما ان یصدق احدهما علی کل ما یصدق علیه الآخر او لا یصدق » (۱) [۱]

ص: ۲۱۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۹، س۴، نشر ناب.

بیان شد که بین دو کلی یکی از چهار نسبت برقرار است آن چهار نسبت عبارتند از نسبت تساوی، نسبت تباین، نسبت عموم و خصوص مطلق، نسبت عموم و خصوص من وجه.

تعریف تساوی: در تساوی، یک کلی بر تمام مصادیق کلی دیگر صدق می کند و کلی دیگر هم بر تمام مصادیق این کلی صدق می کند.

مثال: مثل « انسان » و « ناطق » که دو کلی هستند و انسان بر تمام مصادیق ناطق صدق می کند به طوری که گفته می شود « کل ناطق انسان » و ناطق هم بر تمام مصادیق انسان صدق می کند به طوری که گفته می شود « کل انسان ناطق ». وقتی که گفته می شود « کل انسان ناطق » در اینصورت « ناطق » بر تمام افراد و مصادیق « انسان » صادق است و وقتی گفته می شود « کل ناطق انسان » در اینصورت « انسان » بر تمام مصادیق « ناطق » صادق است.

علامت تساوی: علامت تساوی، صدقِ دو موجبه کلیه است به طوری که در یک موجبه کلیه، این کلی موضوع قرار بگیرد و در یک موجبه کلیه ی دیگر، کلی دیگر موضوع قرار بگیرد مثلا ـ انسان و ناطق را لحاظ کنید که می توان گفت « کل انسان ناطق »، در اینجا یکی از آن کلی ها که انسان است موضوع قرار گرفته است. در قضیه دیگر گفته می شود « کل ناطق انسان ».

تعریف عموم و خصوص مطلق: در عموم و خصوص مطلق، دو کلی هست که اولی بر تمام مصادیق دومی صدق می کند ولی دومی بر تمام مصادیق اولی صدق نمی کند بلکه بر بعض مصادیق اولی صدق کند.

مثال: مثل « انسان » و « حیوان » که یکی از این دو کلی که حیوان است بر تمام افراد دیگری که انسان است صدق می کند و گفته شد « کل انسان حیوان ». اما کلی دیگر که انسان بود نمی تواند بر تمام مصادیق حیوان صدق کند بلکه بر بعض مصادیق حیوان صدق می کند یعنی نمی توان گفت « کل حیوان انسان » بلکه باید گفت « بعض الحیوان انسان ». در چنین حالتی نسبت عموم و خصوص مطلق است. آن کلی که بر تمام مصادیق دیگری صدق می کند به آن اعم گفته می شود و آن کلی که بر بعض مصادیق دیگری صدق می کند به آن اخص گفته می شود. یکی اعم است و یکی اخص است اما نسبت، عموم و خصوص است. ولی این نسبت مقید به مطلق می شود. همینطور به خود اعم و اخص هم مطلق گفته می شود یعنی تعبیر به « اعم مطلق » و « اخص مطلق » می شود. علت اینکه قید « مطلق » آورده می شود در عموم و خصوص من وجه توضیح داده می شود.

علامت عموم و خصوص مطلق: علامت عموم و خصوص مطلق، صدق یک موجبه کلیه و یک موجبه جزئیه است. « کل انسان حیوان » موجبه کلیه است و « بعض الحیوان انسان » موجبه جزئیه است. یعنی اعم، موضوعِ قضیه جزیئه قرار می گیرد و اخص، موضوع قضیه کلیه قرار می گیرد و هردو قضیه صادق می شود. پس علامت عموم و خصوص مطلق، صدق دو قضیه است اما بعضی گفتند علامت عموم و خصوص مطلق، صدق سه قضیه است که یکی موجبه کلیه است و یکی موجبه جزئیه در مواردی که اخص صادق است مثل « بعض الحیوان انسان » و یکی سالبه جزئیه در مواردی که اخص صادق نیست. مثل « بعض الحیوان لیس بانسان ».

ص: ۲۲۰

تعریف عموم و خصوص من وجه: کلی اول بر بعض مصادیقِ کلی دوم صدق کند و کلی دوم هم بر بعض مصادیق کلی اولی صدق کند. یعنی صدق از هر کدام از دو کلی، جزئی باشد.

مثال: مثل « حیوان « و « ابیض » که ابیض بر تمام حیوانات صدق نمی کند بلکه بر بعض مصادیق حیوانات صدق می کند حیوان هم بر تمام ابیض ها صدق نمی کند بلکه بر بعض مصادیق ابیض صدق می کند مثلا بر پارچه سفید، حیوان صدق نمی کند با اینکه ابیض است.

علامت عموم و خصوص من وجه: علامت عموم و خصوص من وجه، صدق دو موجبه جزئیه است و می توان گفت صدق دو موجبه جزئیه و صدق دو سالبه جزئیه است. مثلا گفته شود « بعض الحیوان ابیض » و « بعض الابیض حیوان » که این دو، موجبه جزئیه هستند و می توان به این صورت گفت « بعض الحیوان ابیض » و « بعض الحیوان لیس بابیض» و « بعض الابیض حیوان » و « بعض الابیض لیس بحیوان » که هم سالبه آورده شود و هم موجبه آورده شود.

نکته: چرا در عموم و خصوص مطلق، لفظ « مطلق » آورده می شود و در عموم و خصوص من وجه لفظ « من وجه » آورده می شود؟ به ابیض، اعم من وجه و اخص من وجه گفته می شود. به حیوان هم اعم من وجه و اخص من وجه گفته می شود. به رابطه بین آنها هم عموم و خصوص من وجه گفته می شود. علت این است که حیوان من وجهٍ اعم است یعنی از این جهت که غیر ابیض را هم دارد اعم است و وسعتش از ابیض بیشتر است ولی از جهت دیگر، اخص است چون همه افراد ابیض را شامل نمی شود لذا اخص است. ابیض هم به همین صورت است که من وجهٍ اعم است زیرا هم مصادیقِ حیوان ابیض را شامل است هم مصادیقی که حیوان نیستند را شامل است لذا اعم می شود اما من وجهٍ اخص است یعنی از این جهت که شامل حیواناتِ غیر ابیض نمی شود اخص است. پس در باب عموم و خصوص من وجه هر کدام از کلی ها اعم هستند من وجهٍ و اخص هستند من وجهٍ آخر. اما در عموم و خصوص مطلق به این صورت نیست زیرا آن کلی که عام است، مطلقا عام است نه اینکه به وجهی عام باشد و به وجهی خاص باشد بلکه به هیچ وجه خاص نیست. انسان هم مطلقا خاص است نه اینکه به وجهی خاص باشد .

ص: ۲۲۱

تعریف تباین: دو کلی را ملاحظه می کنیم و می بینیم هیچ کدام از این دو کلی بر مصادیق دیگری صدق نمی کند نه بر تمام مصادیقش صدق می کند نه بر بعض مصادیقش صدق می کند. در اینصورت گفته می شود این دو کلی با هم تباین دارند.

مثال: مثل « حجر » و « شجر » که حجر بر هیچ یک از افراد شجر صدق نمی کند و شجر هم بر هیچ یک از افراد حجر صدق نمی کند.

علامت تباین: علامت تباین، صدق دو قضیه سالبه کلیه است. « لا شی من الحجر بشجر » و « لا شی من الشجر بحجر »

نکته: در تباین می توان حکم کرد که صدق یک قضیه سالبه کلیه کافی است ولی خوب است که بعداً درباره تباین جزئی بحث شود و فرق آن با تباین کلی روشن شود آن وقت در تباین کلی گفته می شود که فقط به یک سالبه ی کلیه نیاز است.

وجه انحصار نسبت بین دو کلی، به ۴ نسبت: انحصار در صورتی واقع می شود که تقسیم، دائر مدار نفی و اثبات شود. در اینصورت تقسیم، تقسیم عقلی و دائر مدار نفی و اثبات و مفید حصر عقلی می شود یعنی به ما می فهماند که عقلا این مقسم منحصر در این اقسام است. اما گاهی از اوقات تقسیم، دائر مدار نفی و اثبات نمی شود مثل اینکه گفته می شود « کلمه یا اسم است یا فعل است یا حرف است ». البته وقتی تقسیم اصلی را بخواهید بیان کنید، دائر مدار نفی و اثبات می شد به اینصورت که یا دارای معنای مستقل است یا دارای معنای مستقل نیست. اگر دارای معنای مستقل نیست، حرف می باشد اما اگر دارای معنای مستقل است یا مقرون با زمان است که به آن فعل گفته می شود یا مقرون با زمان نیست که به آن اسم گفته می شود.

ص: ۲۲۲

در اصطلاح گفته می شود تقسیمی، تقسیم عقلی است و حصرِ مقسم در اقسام، حصر عقلی است که دائر بین نفی و اثبات باشد. و به تعبیر دیگر تقسیمی باشد که با منفصله حقیقیه بیان شده باشد زیرا تقسیمی که با منفصله حقیقیه بیان می شود تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است. در منفصله حقیقیه، دو طرف نقیض آورده می شود و دو طرف نقیض، طرف سوم ندارد. اما می توان یکی از دو قسم را مقسم قرار داد و با منفصله حقیقیه دیگری تقسیم را ادامه داد.

در ما نحن فیه هم باید از منفصله حقیقیه استفاده کرد تا بتوان گفت این حصر، حصر عقلی است.

بیان انحصار: یا اینچنین است که کلی اول بر تمام مصادیق کلی دوم صدق می کند و یا کلی اول بر تمام مصادیق کلی دوم صدق نمی کند. در صورتی که کلی اول بر تمام مصادیق کلی دوم صدق می کند یا کلی دوم هم بر تمام مصادیق کلی اول صدق می کند که به آن تساوی گفته می شود. یا بر تمام مصادیق کلی اول صدق نمی کند « مراد از اینکه گفته شد ـ صدق نمی کند ـ یعنی صدق بر کل نمی کند. در اینجا سوالی پیش می آید و آن اینکه اگر صدق بر کل نکرد آیا می توان گفت ـ بر بعض صدق می کند ـ و آیا می توان گفت ـ بر هیچ چیز صدق نمی کند؟ ـ جواب این است که می توان گفت ـ بر بعض صدق می کند ـ چون وقتی بر همه صدق نکرد مفهومش این است که بر بعض صدق کرد. اما اگر گفته شود ـ بر هیچ چیز صدق نمی کند ـ صحیح نیست زیرا عبارتِ ـ بر هیچ چیز صدق نمی کند ـ مفهوم برای این جمله ـ بر همه صدق می کند ـ نیست زیرا وقتی گفته می شود ـ بر همه صدق نمی کند ـ معنایش این نیست که ـ بر هیچ چیز صدق نمی کند ـ بلکه معنایش این است که بر همه صدق نمی کند پس بر بعضی صدق می کند». این، عموم و خصوص مطلق است.

ص: ۲۲۳

اما در صورتی که کلی اول بر تمام مصادیق کلی دوم صدق نمی کند یا بر بعض مصادیق صدق می کند در اینصورت عموم و خصوص من وجه است. یا بر بعض مصادیق هم صدق نمی کند در اینصورت تباین است.

نکته: این بیانی که بنده « استاد » کردم عین کلام مرحوم سبزواری نیست و تفاوت مختصری دارد اما طوری توضیح داده شد که کلام مرحوم سبزواری روشن شود و بنده « استاد » چون می خواستم کلام مرحوم سبزواری روشن شود اینگونه توضیح دادم.

توضیح عبارت

« وجه حصر النسب فی الاربع ان کل کلیین فاما ان یصدق احدهما علی کل ما یصدق علیه الآخر او لا یصدق »

نکته: در نسخه ای که در دست بنده « استاد » وجود دارد « یعنی نسخه ای که چاپ سنگی است » عبارت به این صورت آمده « کلما یصدق » یعنی لفظ « کل » به « ما » چسبیده است در حالی که باید جدا باشد زیرا در رسم الخط رایج است که اگر « کل ما » چسبیده باشد باید « کُلَّما » به نصب لام خوانده شود و سور قضیه شرطیه موجبه کلیه باشد. در اینجا معنا ندارد که به معنای سور قضیه باشد لذا باید جدا نوشته شود و لفظ لام در « کل » را مکسور بخواند.

وجه حصر نسب در چهار، این است که دو کلی را ملاحظه کنید هر دو کلی که باشد یا یکی از این دو کلی بر تمام مصادیق کلی دیگری صدق می کند یا صدق نمی کند.

ص: ۲۲۴

« فان صدق فاما مع العکس و هما المتساویان او لا مع العکس »

از اینجا ادامه تقسیم برای عبارت « فاما ان یصدق احدهما .... الآخر » است. اگر کلی اولی بر کلی دومی صدق کرد یا با عکس صدق می کند « یعنی اگر اولی بر دومی صدق کرد عکسش این است که دومی هم بر اولی صدق کند » یا با عکس صدق نمی کند « یعنی کلی اولی بر تمام مصادیق دیگری صدق می کند اما عکس آن، که دومی بر تمام افراد اولی صدق کند وجود ندارد ».

ترجمه: اگر یکی از دو کلی بر دیگری صدق کرد یا با عکس هم هست « یعنی دومی بر اولی صدق می کند به این دو کلی، متساویان گفته می شود » یا با عکس نیست « یعنی عکس، صدق نمی کند. آن که بر کل مصادیق صدق کرده اعم است که به آن اعم مطلق گفته می شود اما آنکه بر بعض مصادیق صدق کرده اخص است که به آن اخص مطلق گفته می شود ».

« فالذی صدق هو الاعم مطلقا و الآخر اخص مطلقا »

آن که صدق کلی کرده اعم است مطلقا و دیگر که صدق کلی نکرده بلکه صدق جزئی کرده اخص است مطلقا.

« و ان لم یصدق علی کله فان صدق علی بعض فکل منهما اعم و اخص من وجه »

عبارت « ان لم یصدق علی کله » به معنای این است: « و ان لم یصدق احدهما علی کل ما یصدق علیه الآخر ».

ص: ۲۲۵

« اعم و اخص من وجه » به معنای « اعم من وجه و اخص من وجه » است.

اگر یکی از این دو کلی بر کل مصادیق دیگر صدق نکرد در این صورت اگر صدق بر بعض کرد عموم و خصوص من وجه می شود و اگر صدق بر بعض نکرد تباین می شود.

ترجمه: اگر آن کلی، بر کل مصادیق کلی دوم صدق نکرد، در اینصورت اگر صدق کند که کلی دوم بر بعض مصادیق کلی اول صدق می کند هر یک از این دو کلی اعم و اخص من وجه هستند یعنی من وجهٍ اعم است و من وجهٍ اخص است.

« و الا فهما المتباینان کما قلنا »

و اگر صدق بر بعض هم نکرد یعنی این کلی بر هیچ یک از مصادیق کلی دوم صدق نمی کند همینطور کلی دوم بر کلی اول صدق نمی کند در اینصورت بین این دو کلی، تباین می شود که از هیچ طرف صدق وجود ندارد.

ادامه بیان نسب اربع/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان نسب اربع/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« و کُلَّ بالنصب کلیین قد تفارقا کلیا التباین قد لحقا » (۱) [۱]

بحث در نسب اربع بود. مرحوم سبزواری می فرماید اگر دو کلی پیدا کردید که به طور کامل از هم مفارقت داشتند به این معنا که در صدق جمع نشدند اگر یکی صدق کرد دیگری صدق نکرد در اینصورت گفته می شود بین این دو کلی، نسبت تباین است چون همه جا از هم مفارقت دارند و هیچ جا با هم اجتماع در صدق ندارند مثل « حجر » و « شجر » که این دو، کلی هستند و هیچ مورد اجتماعی برای آنها نیست. این دو از هم مفارقت به نحو کلی دارند که هیچگونه مجتمع نمی شوند. اصطلاحا گفته می شود که بین این دو تباین است. گاهی هم گفته می شود که بین آنها تباین کلی است. یعنی قید « کلی » را هم می آورند. اما اگر قید « کلی » آورده نشد و « تباین » گفته شود، مراد « تباین کلی » است چون « تباین جزئی » هم هست که توضیح آن بعدا می آید. گاهی « تباین کلی » گفته می شود تا « تباین جزئی » خارج شود ولی چون تباینی که معروف است همان « تباین کلی » است گاهی بدون قید آورده می شود و « تباین » گفته می شود و اراده « تباین کلی » می شود. زیرا « تباین کلی » احتیاج به قیدِ « کلی » ندارد اما « تباین جزئی » احتیاج به قید دارد. بعد از اینکه مرحوم سبزواری تباین را ذکر می کند می فرماید اگر دو کلی داشتیم که در همه جا با هم صدق کردند یعنی همه جا مورد اجتماعشان بود و هیچ مورد افتراق نداشتند بین این دو کلی، تساوی است مثل « انسان » و « ناطق » که هیچ جا از هم جدا نمی شوند هر جا « انسان» صادق است « ناطق » هم صادق است پس همیشه مورد اجتماع دارند و هیچ مورد افتراقی ندارند لذا بین آنها تساوی است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۹، س۸، نشر ناب.

توضیح عبارت

« و کُلَّ بالنصب کلیین قد تفارقا کلیا التباین قد لحقا »

« لحق » به معنای چسباندن « نه به معنای ملحق کردن » با « باء » متعدی می شود. الف در « لحق » الف اشباع است.

و « کلّ » را به نصب بخوان که منصوب بنزع خافض است که خافضِ آن « باء » می باشد.

ترجمه: تباین ملحق می شود به هر دو کلی که تفارق کلی داشته باشند « و هیچ مورد اجتماع و تصادق نداشته باشند ».

« و مع تصادق کذا ای کلیا تساویا »

دو کلی با فرض تصادقِ کلی، متساویان هستند.

« ثم النقیضان هنا ای نقیض المتساویین تکافیا ای متساویان ایضا »

« هنا »: یعنی در متساویان. در عبارت قبلی دو نسبت تباین و تساوی را بیان کرد و « هنا » اشاره به نزدیک دارد که تساوی می باشد.

« ایضا »: یعنی همانطور که خود دو کلی تساوی داشتند نقیض ها هم تساوی دارند.

اگر دو کلی که تباین دارند نقیضشان آورده شود چه نسبتی بین آنها بر قرار است؟

مصنف جواب این را در آخر فصل بیان می کند اما نقیض متساویان را الان بیان می کند که نقیض متساویان، تکافؤ « یعنی تساوی » است. « انسان » و « ناطق » متساوی اند. « لا انسان » و « لا ناطق » که نقیض اند متساوی اند. یعنی بر هر چیزی که « لا انسان » صدق کند « لا ناطق » هم صدق می کند و همچنین بر هر چیزی که « لا ناطق » صدق می کند « لا انسان » هم صدق می کند.

ترجمه: سپس نقیضان در اینجا یعنی در نقیض متساویان تکافؤ دارند یعنی متساویان هستند همانطور که خود دو کلی تساوی داشتند.

« و واحد فقط مستوعباً ان صدقا کان ای تحقق الاعم و الاخص مطلقا »

الف در « ان صدقا »، الف اشباع است.

از اینجا قسم سوم از نسب اربع که عموم و خصوص مطلق است را بیان می کند. در عموم و خصوص مطلق، یکی از دو کلی، صدقِ مستوعب و فراگیر دارد اما کلی دیگر، صدق مستوعب ندارد مثل « انسان » و « حیوان » که حیوان، صدق مستوعب و فراگیر دارد یعنی تمام افراد « انسان » را شامل می شود اما انسان، صدق مستوعب و فراگیر ندارد یعنی تمام افراد حیوان را شامل نمی شود.

ترجمه: اگر از این دو کلی، فقط یکی از آن دو، به صورت مستوعب صدق کرد نسبت اعم و اخص مطلق تحقق پیدا می کند.

« ذی النسبه ای هذه النسبه التی هی العموم و الخصوص مطلقا الی النقیضین ای نقیضی الاعم و الاخص مطلقا سرت لکن بعکس ما علی العین جرت ای نقیض الاعم، اخص و نقیض الاخص، اعم »

« ذی » به معنای « صاحب » نیست بلکه به معنای اسم اشاره است.

الف و لام در « النقیض » برای استغراق نیست که هر نقیضی مراد باشد بلکه الف و لام عهد است یعنی نقیضِ همان دو کلی که بین آنها عموم و خصوص مطلق است لذا خود مصنف « النقیضین » را تفسیر می کند.

ص: ۲۲۸

« الی النقیضین » متعلق به « سرت » است.

مراد از « ما » در « ما علی العین »، نسبت است.

اگر این دو کلی که بین آنها عموم و خصوص مطلق بود را نقیض کنید مثل « انسان » و « حیوان » که تبدیل به « لا انسان » و« لا حیوان » شد در اینصورت هم عموم و خصوص مطلق برقرار است ولی وقتی آن عین را « مثل انسان » نقیض می کنید و « لا انسان » می شود عام می گردد. و « حیوان » در وقتی که عین بود، عام بود و الان که « لا حیوان » شده خاص می گردد یعنی دو طرف نقیض، عوض می شود ولی رابطه عوض نمی شود. زیرا « لا انسان » شامل می شود هر چیزی را که انسان نباشد حتی فرس و بقر را. اما « لا ـ حیوان » شامل فرس و بقر نمی شود پس شمولِ « لا انسان » بیشتر از « لا حیوان » است زیرا « لا انسان » شامل انواع حیوانات می شود ولی « لا حیوان » شامل انواع حیوانات نمی شود. لذا « لا انسان » صدق مستوعب بر « لا حیوان » دارد اما « لا حیوان » صدق مستوعب بر « لا انسان » ندارد.

ترجمه: این نسبت یعنی همین نسبت عموم و خصوص مطلق، به نقیض هم که نقیض اعم و اخص مطلقا است سرایت می کند لکن به عکس آن نسبتی که بر عین جاری شد یعنی نقیض اعم، اخص می شود و نقیض اخص، اعم می شود.

ص: ۲۲۹

« بعکس ما علی العین جرت »: مراد از « ما علی العین جرت » عبارت از این بود که یک طرف را عام گرفت و یک طرف را خاص گرفت. این نسبت را عکس می کند یعنی آن طرفِ عام را خاص می گیرد و آن طرفِ خاص را عام می گیرد.

« العین »: مراد از « عین » انسان و حیوان است که وقتی تبدیل به « لا انسان » و « لا حیوان » می شوند نقیض هستند.

نکته: عکس نسبت به معنای این نیست که خود نسبت، عکس می شود بلکه طرفین نسبت، عکس می شوند و وقتی طرفین نسبت عکس شدند صدق می کند که نسبت به این صورت عکس شده است. یعنی نسبت، همان عموم و خصوص مطلق است و عوض نمی شود.

« و من وجه الاعم و الاخص ان من جانبین الصدق جزئیا زُکن ای علم »

« من وجه » خبر مقدم است و « الاعم و الاخص » مبتدای موخر است. و بهتر این است که « ان من جانبین الصدق جزئیا زکن » را شرط قرار دهید و « من وجه الاعم و الاخص » را جزا قرار دهید. البته « ان » صدارت طلب است و نمی گذارد که جزایش مقدم شود لذا جزاء در تقدیر گرفته می شود به قرینه « من وجه الاعم و الاخص » حذف شده.

می توان لفظ « یتحقق » را در تقدیر گرفت و عبارت را به این صورت معنا کرد « ان من جانبین الصدق جزئیا زکن یتحقق الاعم و الاخص من وجه » یا به این صورت « ان تحقق الصدق من جانبین جزئیا فیتحقق الاعم و الاخص من وجه ». البته در عبارت، « زکّن » شرط قرار داده است یعنی « ان زکن الصدق جزئیا من جانبین یتحقق الاعم و الاخص من جانبین » اما بنده « استاد » به خاطر اینکه شرط و جزاء یکسان شوند « یتحقق » را در تقدیر گرفتم.

ص: ۲۳۰

ترجمه: اگر از هر دو جانب « یعنی از جانب هر دو کلی » صدق جزئی حاصل شد اعم و اخص، من وجه خواهد بود.

مثال: مثل « حیوان » و « ابیض » که « حیوان » به طور کامل بر تمام افراد « ابیض » صدق نمی کند بلکه بر بعض افراد « ابیض » صدق می کند. پس صدق از طرف « حیوان »، جزئی است. از طرف « ابیض » هم همینطور است که بر تمام افراد « حیوان » صدق نمی کند بلکه بر بعضی صدق می کند.

« من جانبین »: صدق از دو جانب، جزئی است یعنی هم از جانب این کلی و هم از جانب آن کلی. در این حالت باز هم اعم و اخص محقق می شود ولی نه اینکه متصف به « مطلقا » شود بلکه متصف به « من وجه » می شود یعنی این کلی « مثل ابیض » من وجهٍ عام است چون شامل افراد غیر حیوان می شود و من وجهٍ خاص است چون همه افراد حیوان را شامل نمی شود. « حیوان » هم من وجهٍ عام است. چون غیر ابیض را هم شامل می شود و من وجهٍ خاص است چون همه افراد ابیض را شامل نمی شود. در اینصورت، نسبت بین این دو کلی، عموم و خصوص من وجه است و خود هر کدام از این دو کلی، اعم من وجه و اخص من وجه گفته می شود.

ص: ۲۳۱

صفحه ۱۲۹ سطر ۱۳ قوله « و للنقیضین »

مصنف به دنبال هر یک از این اقسام، نقیض را هم ذکر کرد به جز تباین که نقیض آن بعدا بیان می شود اما قسم چهارم که عموم و خصوص من وجه است ذکر گردید جا دارد که نقیضش هم گفته شود. نقیض اعم و اخص من وجه، تباین جزئی است. ابتدا باید « تباین جزئی » توضیح داده شود که چیست؟ بعدا باید بیان شود در موردی که طرفین عموم و خصوص من وجه دارند بین نقیض آن دو، تباین جزئی است.

توضیح « تباین جزئی»: دو کلی را ملاحظه کنید که یکی بدون دیگری صدق کند « هر دو با هم صدق نکند » در اینصورت دو حالت اتفاق می افتد. یا در همه موارد صدق آن یکی بدون دیگری است در اینصورت، هیچ مورد اجتماع ندارد مثلا « حجر » و « شجر » را ملاحظه کنید که یکی بدون دیگری صدق می کند یعنی حجر بدون شجر صدق می کند و شجر هم بدون حجر صدق می کند. اما اگر دو کلی دیگر مثل « ابیض » و « حیوان » را ملاحظه کنید. « حیوان » بدون دیگری « یعنی ابیض » صدق می کند ولی در همه موارد به اینصورت نیست. در بعض موارد است که حیوان بدون ابیض یا ابیض بدون حیوان صدق می کند اما در بعضی موارد هر دو با هم صدق می کنند. پس تفصیل تباین کلی این است « صدق یکی بدون دیگری » که این بر دو قسم است:

۱ ـ « صدق یکی بدون دیگری » در همه موارد.

۲ ـ « صدق یکی بدون دیگری » در بعض موارد.

اما چه کاری باید انجام شود تا لفظ « در همه موارد » و « در بعض موارد » در یک کلمه جمع شود؟ باید قید « فی الجمله » آورده شود یعنی گفته شود یکی بدون دیگری صدق کند فی الجمله. که این « فی الجمله » تعیین نمی شود که در همه موارد است یا در بعض موارد است. اگر در همه موارد باشد همان تباین کلی است پس یکی از مصداقِ تباین جزئی، تباین کلی است. اما یکی از مصداق تباین جزئی، این است که در بعض موارد باشد که به عموم و خصوص من وجه بر می گردد «مثال به حیوان و ابیض زده شد ». پس تباین جزئی عام است و شامل دو نسب از نسب اربع می شود که عبارت از تباین کلی و عموم و خصوص من وجه است.

بیان این مطلب که در موردی که طرفین، عموم و خصوص من وجه دارند بین نقیض آن دو تباین جزئی است: دو کلی که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه هست را ملاحظه کنید یکبار این دو کلی که نقیض می شوند بین آنها تباین است. اما یکبار بین این دو کلی که نقیض می شوند عموم و خصوص من وجه است. نمی توان گفت بین دو نقیضِ عام و خاص من وجه، عموم و خصوص من وجه است چون در بعضی جاها صادق هست. و نمی توان گفت بین دو نقیضِ عام و خاص من وجه، تباین کلی است چون در بعضی جاها هست اما قانون منطق، کلی است لذا ناچار هستیم بگوییم بین نقیض عموم و خصوص من وجه، تباین جزئی است. پس باید دو مثال زده شود.

ص: ۲۳۳

توضیح عبارت

« و للنقیضین ای نقیضی الاعم و الاخص من وجه التباین کسا بکسر الکاف جزئیا »

الف و لام در « للنقیضین » برای عهد است یعنی نقیضِ آن که عام و خاص من وجه دارد نه نقیض هر چیزی. لذا خود مصنف تفسیر می کند و می گوید مراد دو نقیضی است که بین خودشان عموم و خصوص من وجه باشد.

« کسا » صیغه امر است. می خواهد بیان کند نقیض اعم و اخص من وجه را متصف به تباین جزئی کن. یعنی برای این نقیض، لباسی که عبارت از تباین جزئی است بپوشان و به جای اتصاف، کسوت را می آورد و تشبیه به کسوت می کند.

البته در جلسه بعد استاد تصحیح می کنند و می فرمایند « کسا » اسم برای پوشش مخصوص است و به معنای رداء و عباء است که بر دوش می اندازند.

ترجمه: برای دو نقیضِ اعم و اخص من وجه، تباین را بپوشان در حالی که این تباین، جزئی است.

« تشبیه للاتصاف بالإکتساء »

مصنف می گوید: کلام من، « اتصاف » را به « اکتساء » تشبیه کرده است. مشبه، « اتصاف » است و مشبه به، « اکتساء » است و در تعبیری که مصنف آورده، مشبه را حذف کرده و مشبه به، را آورده. اینچنین جایی را استعاره می گویند. اگر مشبه و مشبه به هر دو ذکر می شدند تشبیه گفته می شود و اگر مشبه حذف شود و مشبه به ذکر شود مجاز است ولی مجاز با علاقه مشابهت است و قبلاـ بیان شد که مجاز با علاقه مشابهت، استعاره است. « کسا » مجازا « و به عبارت دیگر استعارتاً » در « اتصاف » بکار رفته شده یعنی به جای اینکه گفته شود « نقیض را متصف به تباین جزئی کن » گفته شده « بر نقیض، تباین جزئی را بپوشان ».

ص: ۲۳۴

تعریف تباین جزئی ۲- نقیض عموم و خصوص من وجه، تباین جزئی است/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه ۹۴/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱- تعریف تباین جزئی ۲- نقیض عموم و خصوص من وجه، تباین جزئی است/ غوص فی النسب الاربع/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه.

« و التباین الجزئی هو المشترک بین التباین الکلی و المعوم من وجه » (۱) [۱]

نکته مربوط به جلسه قبل: در عبارت مرحوم سبزواری در صفحه ۱۲۹ سطر ۱۳ آمده بود « و للنقیضین ای نقیضی الاعم و الاخص من وجه التباین کسا بکسر الکاف جزئیا » بنده « استاد» در جلسه قبل بیان کردم «کسا » فعل امر است و این اشتباه بود. « کسا » اسم برای پوشش مخصوص است و به معنای رداء و عباء است که بر دوش می اندازند.

در اینجا لفظ « التباین » مبتدا است و لفظ « کسا » خبر است « للنقیضین » مربوط به « کسا » می شود و « جزئیا » حال از « التباین » است. عبارت به این صورت معنا می شود: برای نقیضین، تباین جزئی پوشش و رداء و کسائی است.

« تشبیه للانصاف بالاکتساء »: به جای اینکه گفته شود نقیضین متصف به تباین هستند گفته شد که نقیضین، تباین را می پوشند.

بحث امروز:

توضیح تباین جزئی: توضیح آن در جلسه قبل گذشت در این جلسه فقط به آن اشاره می شود. بیان شد که اگر بین دو کلی، عموم و خصوص من وجه برقرار باشد بین دو نقیض آن دو کلی، تباین جزئی برقرار است. تباین جزئی، هم شامل تباین کلی می شود هم شامل عموم و خصوص من وجه می شود. یعنی دارای دو فرد است. لذا اگر گفته شود نقیضِ عام و خاص من وجه، متباین به تباین جزئی است مثل این است که گفته شده نقیض عام و خاص من وجه، دو فرد دارد چون تباین جزئی ـــ دو فرد دارد.

ص: ۲۳۵

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۲۹، س۱۵، نشر ناب.

تباین جزئی به این صورت معنا شد: هرگاه دو کلی داشته باشیم که هر یک از این دو بدون دیگری صدق کند. مثلا « شجر » و « حجر » را ملاحظه کنید که شجر می تواند بر چیزی صدق کند که حجر صدق نکند و بر عکس که حجر می تواند بر چیزی صدق کند که شجر صدق نکند. و همچنین « حیوان » و « ابیض » را ملاحظه کنید که حیوان بر چیزی صدق می کند که ابیض صدق نمی کند و ابیض بر چیزی صدق می کند که حیوان صدق نمی کند. در این صورت گفته می شود هر یک از دو کلی

می توانـد بـدون دیگری صـدق کنـد. یکبار اضافه می کنید و می گویید علاوه بر اینکه می تواند هر یک بدون دیگری صدق می کند جایی هم پیدا می شود که هر دو با هم صدق کنند در اینجا عموم و خصوص من وجه پیدا می شود.

وقتی گفته می شود « هر یک از دو کلی می توانـد بـدون دیگری صـدق کنـد » دو حالت اتفاق می افتد یا یکی بدون دیگری صـدق می کنـد در بعضـی موارد مثـل حیوان و ابیض. در این صورت عموم و خصوص من وجه است. یـا یکی بـدون دیگری صـدق می کنـد در همه موارد مثل شـجر و حجر که هیـچ موردی پیدا نمی شود که هر دو با هم صادق باشـند در این صورت، تبـاین کلی است. تبـاین جزئی، شامـل هر دو مـورد می شـود لـذا گفته می شود هر یـک از دو کلی، بـدون دیگری فی الجمله صدق کند « فی الجمله یعنی یا در همه موارد یا در بعضی موارد، بدون اینکه تعیین شود ».

ص: ۲۳۶

توضیح عبارت

« و التباین الجزئی هو المشترک بین التباین الکلی و العموم من وجه »

تباین جزئی مشترک بین دو نسبتِ تباین کلی و عموم من وجه است.

مراد از « المشترک » این است که این دو، مصداق برای آن هستند و آن، هر دو مصداق را دارد.

« فانه صدق کلٍ من الکلیین بدون الآخر فی الجمله »

ضمیر « فانه » به « تباین جزئی » بر می گردد.

« فی الجمله » قید برای «بدون الآخر » است یعنی بدون آخر بودنش فی الجمله است. ممکن است در بعضی موارد باشد در این صورت مصداقی که عبارت از عموم و خصوص من وجه باشد درست می شود. و ممکن است در همه موارد باشد در این صورت مصداقی که عبارت از تباین کلی باشد درست می شود.

« فان صدقا معا ایضا کان بینهما عموم من وجه »

« ایضا »: همانطور که بدون هم می توانند صدق کنند با هم صدق کردند. اگر این دو کلی با هم صدق کردند بین این دو کلی عموم من وجه است.

« و ان لم یتصادقا اصلا کان بینهما تباین کلی »

اگر نتوانستند با هم صدق کنند « بلکه همیشه بدون هم صدق کردند » در اینصورت بین این دو تباین کلی است.

صفحه ۱۳۰ سطر اول قوله « فاللذان »

مصنف از اینجا می خواهد بیان کند در جایی که بین دو کلی، عموم و خصوص من وجه است بین دو نقیض این دو کلی نسبت گیری شود. بنا شد در بعضی جاها بین دو نقیض، عموم من وجه باشد و در بعضی جاها تباین کلی باشد مصنف این مطلب را در ضمن مثال تبیین می کند.

مثال اول در جایی که بین دو کلی، عموم من وجه است و بین نقیضش هم عموم من وجه است: « حیوان » و « ابیض » را ملاحظه کنید که کلی اند و بین آنها عموم و خصوص من وجه است یعنی دو مورد افتراق و یک مورد اجتماع دارند. یک مورد افتراق، حیوانِ سیاه است که حیوان بر آن صدق می کند اما ابیض صدق نمی کند. مورد افتراق دیگر، سنگ سفید است که ابیض بر آن صدق می کند اما حیوان صدق نمی کند. اما مورد اجتماع، حیوان سفید است پس بین این دو عموم و خصوص من وجه است. حال هر دو را نقیض می کنیم می شود « لاـحیوان » و « لاـ ابیض ». بین این دو نقیض هم عموم و خصوص من وجه است، « حیوان سیاه » را ملاحظه کنید که « لاـ ابیض » هست چون سیاه است ولی « لاـ حیوان » نیست زیرا حیوان است. این یک ماده افتراق است. سنگ سفیدی را ملاحظه کنید که « لاـ حیوان » هست اما « لا ابیض » نیست بلکه « ابیض » است. اما سنگ سیاه، هم « لا حیوان » است هم « لا ابیض » است. پس به این طریق روشن شد که بین « لا ابیض » و « لا حیوان » عموم من وجه است همانطور که بین حیوان و ابیض عموم من وجه بود.

مثال دوم در جایی که بین دو کلی، عموم من وجه است و بین نقیضش تباین کلی است: مثل « لا حجر » و « لا شجر ». شجر را ملاحظه کنید که « لا حجر » هست ولی « لا شجر » نیست. حجر را ملاحظه کنید که « لا شجر » هست ولی « لا حجر » نیست. حیوان را ملاحظه کنید که هم « لا شجر » هست هم «لا حجر » هست. در اینجا دو مورد افتراق و یک مورد اجتماع پیدا شد که بین آنها عموم و خصوص من وجه است. اگر « لا حجر » و « لا شجر » را نقیض کنید می شود « حجر » و « شجر » که بین این دو، تباین کلی است « یعنی بین دو نقیض که حجر و شجر است تباین کلی است ».

پس در جایی که بین دو کلی، عموم من وجه باشد بین دو نقیضش گاهی عموم من وجه است و گاهی تباین کلی است ولی در منطق نباید از لفظ « گاهی » استفاده کرد زیرا قانون منطق، کلی است. پس باید چیزی پیدا کرد که عموم من وجه مصداق آن باشد تباین هم مصداق دیگرش باشد و آن، تباین جزئی است در این صورت لفظ « گاهی » از عبارت برداشته می شود و گفته می شود « اگر بین دو کلی، عموم و خصوص من وجه بود بین دو نقیضش تباین جزئی است » که تباین جزئی گاهی در مصداقِ عموم من وجه است و گاهی در مصداقِ تباین کلی است.

توضیح عبارت

« فاللذان بینهما عموم من وجه قد یکون بین نقیضیهما ایضا عموم من وجه کالحیوان و الابیض فبین نقیضهما ایضا عموم من وجه »

« ایضا »: یعنی همانطور که بین خود دو کلی عموم من وجه بود بین دو نقیضشان هم عموم من وجه است.

آن دو کلی که بین آنها عموم من وجه است گاهی بین دو نقیضشان هم عموم من وجه است مثل حیوان و ابیض اما بین نقیضشان « یعنی لا حیوان و لا ابیض » هم عموم من وجه است.

« و قد یکون بین نقیضیهما تباین کاللاحجر و اللاحیوان فبینهما عموم من وجه لتصادقهما فی الماء مثلا و تفارقهما فی الحجر و الحیوان و بین نقیضیهما تباین کلی »

دو کلی که بین آنها عموم من وجه است اما بین دو نقیضشان تباین کلی است مثل « لا حجر » و « لا حیوان » که بین آنها عموم من وجه است ولی بین نقیضین آنها تباین است چون هر دو در آب صادقند « یعنی لا ـ حجر و لا ـ حیوان را می توان بر آب صدق داد » و این دو در حجر و حیوان فرق می کنند « یعنی از هم مفارقت می کنند زیرا در حجر، لا حیوان صادق است و لا حجر صادق نیست. در حیوان هم لا ـ حجر صادق است و لا حیوان صادق نیست » و بین دو نقیضشان تباین کلی است « نقیضِ لا ـ حیوان، حیوان می شود و نقیض لا ـ حجر، حجر می شود و بین حجر و حیوان تباین کلی است و در هیچ جا صدق مشترک ندارند.

ص: ۲۳۹

« و التباین الکلی قسا »

تا اینجا نسبت بین عام و خاص من وجه بیان شد. نسبت تباین کلی در ابتدای بحث مطرح شده بود ولی نسبت نقیض آن بیان نشده بود. چون باید تباین جزئی مطرح می شد و شناخته می شد تا بعدا نقیض متباینان به تباین کلی را بتوان بیان کرد چون نقیضِ دو کلی که تباین دارند تباین جزئی است.

ترجمه : تباین کلی را مقایسه به عموم و خصوص من وجه کن « همانطور که عموم و خصوص من وجه اگر نقیضش ملاحظه شود باید گفت تباین جزئی دارد همچنین در تباین کلی اگر نقیضش ملاحظه شود باید گفت تباین جزئی دارد.

« الالف بدل نون التاکید الحفیفه »

« قسا » برای تکمیل شعر آمده. بعضی اوقات اینگونه الف ها را می گویند اشباعی است یعنی فتحه را اشباع کردند و تبدیل به الف شده است. در اینجا فتحه وجود ندارد زیرا « قسا » در اصل « قِس » بوده که سین، ساکن است. پس نمی توان گفت الف، اشباعی است. بلکه باید گفت الف مبدل از نون تاکید خفیفه است یعنی در اصل « قِسَن » بوده که می توان گفت نون تبدیل به تنوین شده و تنوین تبدیل به الف شده است.

« ای بین نقیضی المتباینین ایضا تباین جزئی »

« ایضا » : یعنی همانطور که بین نقیض عام و خاص من وجه، تباین جزئی بود بین نقیض متباینین هم تباین جزئی است. « اگر تباین جزئی است پس دو مصداق لازم دارد که باید تبیین شود ».

« فان الموجود و المعدوم بينهما تباين كلي و كذا بين نقيضيهما »

از اینجا مثال اول را بیان می کند که بین « موجود » و « معدوم » تباین کلی است. هیچ وقت یکی بر مصداق دیگری صدق نمی کند. اگر این دو را نقیض کنید می شود « لا ـ موجود » و « لامعدوم » که باز هم بین آنها تباین کلی است زیرا مصداقی وجود ندارد که « لا موجود » و « لا معدوم » هر دو در آن جمع شوند.

ترجمه : موجود و معدوم که دو کلی اند بین آنها تباین کلی است. نقیض آنها هم تباین کلی دارد.

« و بين الحجر و الحيوان تباين كلي و بين نقيضيهما عموم من وجه كما مر آنفا »

« آنفا »: یعنی کمی قبل گذشت

بین حجر و حیوان، تباین کلی است و بین دو نقیضشان عموم و خصوص من وجه است به این صورت که دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند. ماده افتراق اول این است که اگر حیوان را ملاحظه کنید « لا حجر » است ولی « لا حیوان » نیست بلکه حیوان است. ماده افتراق دوم این است که حجر را اگر ملاحظه کنید « لا حیوان » است ولی « لا حجر » نیست بلکه حجر است. ماده اجتماع مثل آب است که هم « لا حیوان » است هم « لا حجر » است.

سوال: علامت تباین کلی این است که دو سالبه کلیه از طرفین صدق کند: « لا شی من الحجر بشجر » و « لا شی من الشجر بحجر ». چرا نمی توان علامت تباین کلی را یک سالبه کلیه گرفت زیرا اگر یک سالبه کلی گرفته شود باز هم تباین کلی صادق است؟ جایی که از یک طرف، سلب کلی صادق باشد و در طرف دیگر سلب جزئی صادق باشد وجود ندارد. ممکن است که از یک طرف سلب جزئی صادق باشد ولی از طرف دیگر سلب کلی صادق نباشد مثل انسان و حیوان که « لیس بعض الحیوان بانسان » وجود دارد اما نمی توان از هیچ طرف، سالبه کلی صدق داد بلکه فقط سالبه جزئی است لذا اگر یک سالبه کلی در یک جا صادق باشد تباین کلی درست می شود. احتیاج نیست که گفته شود طرف دیگرش سلب جزئی نباشد بلکه همیشه طرف دیگرش هم سلب کلی هست.

جواب: می توان گفت علامت سالبه کلیه، سلب کلی از یک طرف است و می توان گفت هر جا سلب کلی از یک طرف شد تباین کلی است و اشکال ندارد در چنین حالتی گفته شود که سلب کلی از هر دو طرف هست. ولی آیا هر دو سلب، علامت گرفته شود؟ بله هر دو علامت گرفته می شود و منافات ندارد که یکی از این دو سلب علی البدل علامت باشد. پس وقتی گفته می شود در مواردی، تباین وجود دارد می توان دو سالبه کلیه صدق داد و این، منافات ندارد که بتوان یک سالبه کلیه صدق داد.

اما در مورد تساوی نمی توان گفت که اگر از یک طرف صدق کلی کند کافی است زیرا عموم و خصوص مطلق هم همینطور است که از یک طرف صدق کلی می کند.

بیان تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه.

« غوص فی ذکر اقسام اخری للکلی » (۱) [۱]

نکته مربوط به جلسه قبل: در عبارت مرحوم سبزواری در صفحه ۱۳۰ سطر ۵ آمده بود « و التباین الکلی قسا ». خود مرحوم سبزواری فرموده بود الف در « قسا » بدل از نون تاکید خفیفه است. این کلمه قبلاـ « قِس » بوده و نون به آن اضافه شده و « قِسَن » شد سپس نون تبدیل به الف شده و « قِسا » گردید. در جلسه کلاس گفته شد که اگر فتحه سین را به خاطر آوردن نون تاکید بر گرداندید التقاء ساکنینی که باعث سقوط « یاء » که بعد از « قاف » می شد از بین می رود لذا باید آن یاء که به خاطر التقاء ساکنین ساقط شده بود بر گردد و تبدیل به « قیسا » شود. بنده « استاد » جواب دادم که ضرورت شعری اقتضا می کند که « قسا » گفته شود. بعدا گفته شد چون فتحه سین در اینجا عارضی است و ذاتی نیست لذا اقتضا نمی کند یاء محذوف بر گردد بنده « استاد » هم این حرف را تصدیق کردم سپس یکی از افراد تحقیق کرد و گفت یاء باید بر گردد و اگر یاء افتاده است به خاطر ضرورت شعری بوده است. یعنی آن جواب اولی که داده شد جواب صحیحی بود. البته بنده « استاد » این مساله را تحقیق نکردم فقط به بنده گفتند من هم قبول کردم.

ص: ۲۴۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص ۱۳۰، س۸، نشر ناب.

بحث امروز: بحث در اقسام دیگری برای کلی است. قبلاـ کلی به متواطی و مشکک تقسیم شد اما الان تقسیم دیگری برای کلی بیان می شود. آن تقسیمی که قبلا برای کلی بود به لحاظ نحوه ی صدق بود یعنی در یک نحوه اقتضا می کرد که کلی، متواطی نامیده شود و نحوه دیگر اقتضا می کرد که کلی، مشکک نامیده شود. این تقسیمی که در این جلسه وارد آن می شود به لحاظ صدق نیست بلکه به لحاظ خود کلی است. کلی را به سه قسم تقسیم می کنند:

۱ _ منطقی.

۲ _ طبیعی.

۳ _ عقلی.

مرحوم سبزواری می فرماید کلی را موصوف به سه قسم می کنیم. هر دو تعبیر « تقسیم کردن، یا موصوف کردن » صحیح است چون در تقسیم، مقسم موصوف به اقسامی می شود و اختصاص به اینجا ندارد.

تعریف کلی منطقی: قبلا بیان شد که کلی، مفهومی است که صدقش بر کثیرین امتناع ندارد و جایز است. همین مفهوم « که از آن تعبیر به قابل صدق بر کثیرین شد » کلی منطقی است.

با این بیان معلوم شد که کلی منطقی فقط یکی است. در همه جا کلی به همین معنا است چه انسان باشد چه حجر باشد یا حیوان باشد یا شریک الباری باشد حتی واجب الوجود « که مصداقش یکی است ولی مفهومش عام است ».

نکته: اشکال ندارد که گفته شود چندین کلی وجود دارد که موصوف به کلی منطقی می شوند مثلا انسان موصوف به کلی منطقی می شود یعنی موصوف، قابل صدق بر کثیرین می شود هکذا حیوان و شجر. یعنی هر مفهومی که قابلیت صدق بر کثیرین دارد آن مفهوم را کلی می گویند و کلی منطقی برای آن ثابت است.

ص: ۲۴۳

نکته مهم: بعضی فکر می کنند که به تعداد کلی ها، کلی منطقی وجود دارد در حالی که فقط یک کلی منطقی وجود دارد و آن همین است که بیان شد.

تعریف کلی طبیعی: عبارت از طبیعتی است که مفهومش قابل صدق بر کثیرین است نه اینکه به خود قابلیت صدق بر کثیرین گفته شود. پس کلی طبیعی امری است که متصف به کلی منطقی است نه اینکه خود کلی منطقی باشد. به عبارت دیگر اگر طبیعت ها را ملاحظه کنید و مفهومش را در ذهن بیاورید می بینید قابل صدق بر کثیرین هستند اسم آن طبیعت را کلی طبیعی می گذارند مثل انسان.

تعریف کلی عقلی: کلی طبیعی را ملاحظه کنید و کلی منطقی را وصف آن قرار ندهید بلکه قید آن قرار دهید یعنی گفته شود « انسان، مقیداً به اینکه مفهومش قابل صدق بر کثیرین باشد لحاظ شود » را کلی عقلی می گویند. جایگاه کلی عقلی، عقل است و در خارج وجود ندارد.

نکته: طبیعت، هم می تواند شخص باشد در خارج، و هم می تواند کلی باشد در ذهن. در هر کدام از افرادِ انسان ها، طبیعت انسانیت هست ولی چون این موجود فردی از انسان است طبیعت در آن، طبیعت شخصی شده است و قابل صدق بر کثیرین نیست. ولی همین طبیعت اگر در ذهن بیاید طبیعت کلی می شود. پس طبیعت اگر خودش ملاحظه شود لا بشرط از کلیت و جزئیت است زیرا هم می تواند شخص باشد « در صورتی که در خارج باشد » و هم می تواند کلی باشد « در صورتی که در ذهن باشد ». اما اگر کلی مقید شود به اینکه حتما قابل صدق بر کثیرین باشد شامل طبیعت شخصی نمی شود و نمی تواند در خارج موجود باشد بلکه حتما باید در عقل موجود شود و کلی عقلی شود.

ص: ۲۴۴

نکته: کلی منطقی تقریبا یک مفهوم است. کلی عقلی جایگاهش عقل است. اما جایگاه کلی طبیعی کجاست؟ کلی طبیعی بعین افراد یا در ضمن افراد « طبق اختلافی که وجود دارد » در خارج موجود است و خودش با توجه به اینکه کلی است در عقل موجود است مثل « انسان » که می تواند در خارج « در ضمن فرد یا به عین وجود فرد » موجود باشد و شخصی شود و می تواند در ذهن موجود شود و کلی باشد.

بیان فرق کلی طبیعی و کلی منطقی: انسان و فرس و بقر که در ذهن تصور می شوند اگر عنوانِ مفهومِ قابل صدق بر کثیرین به آنها داده شود کلی منطقی می شوند اما اگر مفهوم انسانی که قابل صدق بر کثیرین لحاظ شود کلی طبیعی می شود یعنی کلیت برای چیزی ثابت می شود که آن چیز، کلی منطقی نیست. پس کلی طبیعی، کلی منطقی نیست.

نکته: اینکه آیا اطلاق کلی بر کلی طبیعی مجاز است یا حقیقت است؟ خود مرحوم سبزواری در بخش حکمت مطرح کرده است.

تفاوت کلی طبیعی و کلی عقلی: جایگاه کلی عقلی فقط ذهن است اما جایگاه کلی طبیعی هم می تواند در ذهن باشد هم می تواند در خارج باشد اما اگر در ذهن باشد با نعت کلیت است و اگر در خارج باشد همین کلی طبیعی هست اما نه به نعت کلیت بلکه در ضمن فرد یا به عین وجود فرد هست. یعنی وقتی انسانیت در زید می آید به خصوصیات زید تخصیص می خورد و لذا شخص می شود همین را اگر در ذهن ببرید کلی می شود یعنی کلی که در خارج است به اعتبار مایؤول الیه یعنی به اعتبار ظرفی که بعدا پیدا می کند « که ذهن است » کلی می شود. یعنی این انسان که در خارج است الان انسانِ جزئی و شخصی است همین انسانی که در زید مثلا- است را می توان گفت کلی است به این اعتبار که اگر همین انسان، تصور شود کلی می شود پس به اعتبار ما یوول الیه یعنی به اعتبار تصوری که بعدا انجام می شود کلی می شود ولی الان جزئی و شخصی است. در هر صورت اطلاق کلی بر این کلی که در خارج است مجاز می باشد اما آیا می توان گفت کلی در خارج موجود است؟ گفته می شود بله در خارج موجود است. بحث هم در همین است که کلی در خارج موجود است ولی به عین فرد یا در ضمن فرد موجوداست.

نکته: این سه قسم چون اقسام کلی اند نسبت به یکدیگر قسیم به حساب می آیند آن کلی هم که مقسم برای این سه قسم قرار گرفته کلی است که قابل صدق بر کثیرین است ولی قابلیتی است که با همه این سه می سازد.

نکته: حمل بر دو قسم است:

۱ _ حمل اولی.

۲ _ حمل شایع.

تعریف حمل اولی: در حمل اولی گفته می شود که موضوع و محمول در مفهوم اتحاد دارند یعنی یک مفهوم دارند. می دانید که در هر حملی باید موضوع و محمول متحد باشند و الا ـ نمی توان حمل کرد. در حمل اولی، اتحاد در مفهوم است یعنی موضوع و محمول در مفهوم اتحاد دارند مثلا گفته می شود الانسان انسان. « کاری نداریم که حمل شیء بر نفس صحیح است یا نه و اینکه آیا این مورد، حمل شیء بر نفس است یا نه؟ » معنای« الانسان انسان » این است که مفهوم انسان، همان مفهوم انسان است. یا مانند « الانسان حیوان ناطق » که معنایش این است: مفهوم انسان با مفهوم حیوان ناطق یکی است فقط فرقشان به اجمال و تفصیل است به اینکه انسان، مجمل است و حیوان ناطق، مفصل است « چون در هر حملی هم اتحاد و هم تغایر لازم است لذا در اینجا تغایر به اجمال و تفصیل است ».

تعریف حمل شایع: موضوع و محمول اتحاد در وجود دارند نه در مفهوم. مثلا ـ « الکاتب متعجب » مفهوم کاتب با مفهوم متعجب یکی نیست اما در وجود جمع شدند یعنی این شخصی که در خارج وجود دارد هم متعجب است هم کاتب است یعنی کاتب و متعجب، به یک وجود در این موجود جمع شدند.

ص: ۲۴۶

پس هر گاه موضوع و محمول، مفهومشان متفاوت باشد ولی به یک وجود موجود شده باشند گفته می شود حمل شایع است. کاتب و متعجب در اینجا مساوی اند زیرا در « الکاتب متعجب » حمل مساوی بر مساوی شده است. اما گاهی گفته می شود « زید انسان » که حمل عام بر خاص شده است. اما حمل خاص بر عام نداریم یعنی گفته نمی شود « الانسان زید ». در این دو مورد « حمل مساوی بر مساوی و حمل عام بر خاص » حمل شایع است و در هر دو مورد، موضوع مصداقی از محمول است. معیار برای شناخت حمل شایع همین است که موضوع، مصداق محمول است در این دو مثال که گفته شد زید، مصداق انسان است و کاتب، مصداق متعجب است اما در « الانسان حیوان ناطق »، انسان مصداق برای حیوان ناطق نیست بلکه همان حیوان ناطق است.

اما در ما نحن فیه به اینصورت گفته می شود: کلی منطقی را ملاحظه کنید که گفته می شود « هو المفهوم القابل لصدق علی کثیرین » در این جمله موضوعش کلی است و مفهوم عبارت از « المفهوم القابل لصدق علی کثیرین » است. کلی، مصداق این مفهوم نیست بلکه خود این مفهوم است پس حمل، حمل اولی است. هر گاه حمل اولی واقع شود معلوم می شود این کلی، کلی منطقی است اما هرگاه حمل شایع واقع شود مثلا گفته شود « الانسان مفهوم قابل لصدق علی کثیرین ». که انسان مصداقی برای « مفهوم قابل لصدق علی کثیرین » است در اینصورت « انسان »، کلی منطقی نیست بلکه کلی طبیعی است.

ص: ۲۴۷

پس برای شناخت کلی طبیعی و کلی منطقی کافی است که « مفهوم قابل لصدق علی کثیرین » بر « کلی » حمل شود اگر حمل، حمل اولی باشد باید گفته شود این کلی، کلی منطقی است و اگر حمل، حمل شایع باشد باید گفته شود این کلی، کلی طبیعی است. اگر یکی از این دو کلی قید دیگری قرار داده شود کلی عقلی می شود یعنی اگر کلی منطقی قید کلی طبیعی قرار بگیرد آن کلی طبیعی، کلی عقلی می شود.

به عبارت دیگر مجرد کلیت، کلی منطقی است و شیئی که این کلیت برای آن ثابت است کلی طبیعی است و شیء اگر مقیّد به این کلیت شود کلی عقلی می شود.

ادامه بیان تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی / کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه ۹۴/۰۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه.

« غوص فی ذکر اقسام اخری للکلی » (۱) [۱]

قبلا بیان شد که کلی به دو قسم متواطی و مشکک تقسیم می شود الان اقسام دیگری برای کلی بیان می شود. کلی متصف به سه صفت می شود که عبارتند از منطقی و طبیعی و عقلی. توضیح آنها در جلسه قبل بیان شد.

توضیح عبارت

« غوص فی ذکر اقسام اخری للکلی و یوصف الکلی بمنطقی و بالطبیعی و بالعقلی »

ص: ۲۴۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص ۱۳۰، س۸، نشر ناب.

کلی به سه قسم تقسیم می شود.

« فالمنطقی هو الکلی بحمل اولی »

منطقی، کلی به حمل اولی است یعنی اگر کلی را بر مفهوم کلی حمل کردید آن را کلی منطقی می گویند و اگر بر مصداق کلی حمل کردید آن را عقلی یا طبیعی می گویند.

ترجمه: کلی منطقی آن است که کلی بر آن حمل می شود به حمل اولی « یعنی وقتی محمول را کلی قرار می دهید وموضوع را چیزی قرار می دهید که مفهومش با مفهوم کلی مساوی باشد آن موضوع، کلی منطقی است و محمول، بیان برای این است که این کلی، کلی منطقی است.

« و الحمل الاولی ما هو مفاده الاتحاد بین الموضوع و المحمول بحسب المفهوم »

« بحسب المفهوم » مربوط به « الاتحاد » است.

حمل اولی حملی است که مفادش اتحاد به حسب مفهوم باشد « هر حملی مفادش اتحاد است یعنی بین موضوع و محمول، اتحاد بر قرار می کند حال اگر اتحاد به حسب مفهوم درست کرد حمل اولی می شود و اگر اتحاد به حسب وجود درست کرد حمل شایع می شود » بین موضوع و محمول.

نکته: در قضیه لازم نیست همیشه ماهیت بیاید گاهی هم مفهوم می آید مثلا وقتی « وجود» آورده می شود یک مفهوم است و ماهیت ندارد. « مفهوم » عام تر از « ماهیت » است و در جاهایی که « مفهوم » ماهیت باشد اتحاد ماهیت ها در وجود است مگر اتحاد ماهیت با خودش یا با جنس و فصلش باشد و الا دو ماهیتی که نه جنس یکدیگر و نه فصل یکدیگرند هیچ وقت بر یکدیگر حمل نمی شوند مگر به لحاظ اتحاد در وجود. اتحاد در مفهوم بین دو ماهیت غریبه هم اصلا ممکن نیست. حمل اولی هیچ وقت بین دو ماهیت غریبه « یعنی دو ماهیتی که جنس و فصل و نوع یکدیگر نباشند » بر قرار نمی شود اما حمل شایع را می توان بر قرار کرد.

ص: ۲۴۹

« مثل (الانسان انسان) و (الانسان حیوان ناطق) »

مانند « الانسان انسان » که نوع بر نوع حمل شده است و مانند « الانسان حیوان ناطق » که جنس و فصل بر نوع حمل شده است. اینها ماهیت هایی هستند که غریبه نیستند و حمل می شوند و اتحاد مفهومی دارند یعنی مفهومِ موضوع با محمول یکی است.

نکته: به این حمل، حمل اولی می گویند شاید به این خاطر باشد که هیچ واسطه ای دخالت نمی کند. اما در حمل شایع، « وجود » دخالت می کند و واسطه می شود تا این مفهوم بر آن مفهوم حمل شود و این ماهیت بر آن ماهیت حمل شود.

« و الحمل الشایع مفاده مجرد الاتحاد بینهما بحسب الوجود »

« بحسب الوجود » مربوط به « الاتحاد » است.

در مفاد حمل شایع هم اتحاد است اما به حسب وجود است نه به حسب مفهوم.

در تعریف حمل اولی، لفظ « مجرد » آورده نشد اما در تعریف حمل شایع لفظ « مجرد » آورده شد. وقتی اتحادِ در مفهوم باشد اتحادِ در وجود هم هست و نمی تواند بگوید « مجرد اتحاد در مفهوم باشد » چون دو چیزی که مفهومشان یک چیز است وقتی این شی موجود شد آن دیگری هم موجود می شود به عبارت دیگر اصلا دو چیز نیست تا گفته شود یکی موجود شد و یکی موجود نشد. اما در حمل شایع، دو شیء که اتحادِ در وجود دارند ممکن است اتحاد در مفهوم داشته باشند یا نداشته نباشد.

ص: ۲۵۰

مرحوم سبزواری می فرماید در حمل شایع فقط اتحاد در وجود لازم است و اتحاد در مفهوم لازم نیست.

نکته: حمل اولی به مناسبت اینکه محمول و موضوع اتحاد در وجود دارند می تواند حمل شایع باشد ولی می دانید که همیشه اگر یک امری دو منشا داشته باشد « مثلا حمل در ما نحن فیه دو منشا دارد که یکی اتحاد در وجود و یکی اتحاد در ماهیت است » باید آن امر را به منشاء قبلی نسبت داد نه به منشاء دوم نسبت داد.

در ما نحن فیه اتحاد در مفهوم قبل از اتحاد در وجود است پس باید اتحاد مفهومی ملاحظه شود و گفته شود حمل به اعتبار اتحاد مفهومی است نه وجودی، لذا نباید حمل اولی را حمل شایع بنامید ولو قانون حمل شایع در اینجا می آید که اتحاد در وجود است و ما وقتی حمل را تقسیم به شایع و اولی می کنیم این تقسیم باعث می شود این دو قسم، قسیم هم شوند و نمی توانند با هم جمع شوند یعنی نمی توان در یک جا هم حمل اولی و هم حمل ثانی باشد. بله اگر لحاظ، دخالت داده شود امکان دارد که گفته شود به لحاظ اتحاد مفهومی، حمل اولی است و به لحاظ اتحاد در وجود، حمل شایع است لذا نوعا جایی که حمل اولی است کسی آن را حمل شایع قرار نمی دهد.

سوال: مفهوم، در اخذی که ما می کنیم بعد از وجود است لذا باید وجود مقدم بر مفهوم شود.

ص: ۲۵۱

جواب: شما به این اخذ توجه نکنید بلکه خود دو مفهوم وقتی در مفهوم بودن یکی بشوند آیا به سراغ این می روید که بگویید این دو مفهوم، در وجود هم یکی هستند؟ یا وقتی این دو را در مفهوم، یکی گرفتید نمی گویید دو چیز داریم که وجودشان یکی است. یعنی قبل از اینکه به وجود برسید اتحاد در نزد شما حاصل است. اینکه مفهوم از وجود خارجی گرفته می شود حرف دیگری است که مورد بحث ما نیست زیرا مفهوم در ذهن، بعد از وجود خارجی می آید یعنی ابتدا باید وجود خارجی دیده شود و ادراک شود تا وجود ذهنی شود و وجود ذهنی، مفهوم می شود اما وقتی بخواهید اتحاد را بر قرار کنید اگر اتحاد، بین دو مفهوم باشد اتحادِ وجود هم هست اما اگر اتحادِ وجود باشد می توان اتحاد مفهوم را رد کرد. پس اتحاد در مفهوم مقدم بر اتحاد در وجود است چون دو چیز اگر در مفهوم متحد شدند ما را از اتحاد در وجود بی نیاز می کنند معلوم می شود که این اتحاد در مفهوم مقدم است که ما را از اتحاد در وجود بی نیاز می کند.

پس اتحادی که بین دو چیز برقرار می شود اگر بین دو مفهوم بر قرار شود احتیاجی نیست که بین دو وجود برقرار شود پس اتحاد در مفهوم مقدم بر اتحاد در وجود است.

« مثل (الکاتب متعجب)، (المتعجب ضاحک) »

ص: ۲۵۲

مثل « الکاتب متعجب » و « المتعجب ضاحک »

« ای هو هو وجودا لا مفهوما »

« هو » ی اول به « موضوع » و « هو » ی دوم به محمول بر می گردد. و معنای عبارت این می شود « او، اوست » یعنی به جای « کاتب » لفظ « هو » و به جای « متعجب » هم لفظ « هو » قرار دهید و قضیه « الکاتب متعجب » تبدیل به قضیه « هو هو » می شود.

نکته: گاهی به جای « حمل » تعبیر به « هو هویت » می کنند که از همین جا گرفته شده است چون در هر حملی دو تا « هو » گذاشته می شود که یکی به جای موضوع و یکی به جای محمول هست و از آن تعبیر به « هو هو » می کنند اگر بخواهند مصدر جعلی از آن مشتق کنند تعبیر به « هو هویت » می کنند که به معنای « این، آن بودن است ».

ترجمه: یعنی این موضوع همان محمول است ولی به لحاظ وجود نه به لحاظ مفهوم « مفهومش فرق می کند زیرا کاتب از نظر مفهوم عبارت از متعجب نیست ولی وجود کاتب همان وجود متعجب است یا وجود متعجب همان وجود ضاحک است ».

« فالکلی المنطقی نفس الکلی و مجرد الکلیه »

« مجرد الکلیه » عطف بر « نفس الکلی » است.

تا اینجا که کلی منطقی را با کمک گرفتن از حمل اولی بیان کرد و حمل اولی را تفسیر کرد از اینجا خلاصه گیری می کند و می فرماید « کلی منطقی به یک تعبیر، خود کلی است و به یک تعبیر، مجرد کلیت است » نه اینکه موصوفی به علاوه کلیت باشد مثلاـ وقتی گفته می شود « انسانِ کلی »، کلی منطقی نیست چون موصوف به وصف کلیت آمده است. اما در کلی منطقی، صرف کلیت « که همان اِبای از صدق بر کثیرین نداشتن » را کلی منطقی می گویند.

ص: ۲۵۳

« لا شیء ذلک الشیء هو الکلی »

کلی منطقی عبارت از چیزی نیست که آن چیز، کلی باشد در حالی که در کلی طبیعی و عقلی به این صورت است که عبارت از انسانی است که این انسان، کلی است.

ترجمه: کلی منطقی عبارت از شیئی که آن شیء، کلی طبیعی باشد نیست.

« بخلاف الطبیعی کطبیعه الانسان و الفرس و غیرهما »

به خلاف کلی طبیعی مثل انسان و فرس و غیر این دو.

اینها شیئی هستند که متصف به کلی اند نه اینکه خود مفهوم کلی باشند.

« فان کل واحد منها شیء ذلک الشیء هو الکلی کما قلنا »

« کل واحد منها » یعنی طبیعت انسان و فرس و غیر این دو.

ترجمه: هر یک از طبیعت انسان و فرس و غیر این دو، شیئی است که آن شیء، کلی است نه اینکه خودش مفهوم کلی باشد.

نکته: بحثی در جلسه قبل مطرح شد که به صورت مختصر از آن گذشتیم و امروز کمی مفصل مطرح می کنیم. بیان شد که کلی به سه قسم تقسیم می شود. لفظ « کلی » مقسم می شود و این سه قسم، اقسام می شوند. سوال این است که خود « کلی » که مقسم است کدام یک از این تفاسیر کلی طبیعی و کلی منطق و کلی عقلی برای آن می آید؟ عنوانی که مصنف برای این فصل آورده تعبیر به « غوص فی ذکر اقسام اخری للکلی » می کند نشان می دهد که کلی را دارای اقسام می کند پس کلمه « یوصف » در صفحه ۱۳۰ سطر ۹ آمده هیچ ابهامی ندارد اما کلمه « تقسیم » که بنده « استاد » بکار بردم و گفتم کلی به سه قسم تقسیم می شود را از عنوان کلام مصنف می توان فهمید ولی این احتیاج به توجیه دارد و آن توجیه را در ضمن مثال بیان می کنیم:

گفته می شود که ماهیت نسبت به شرائط یکی از سه حال را دارد یا لا بشرط است یعنی هیچکدام از شرائط و قیود را لازم ندارد یا بشرط لا است یعنی باید این قید را نداشته باشد. یا بشرط شیء است یعنی باید این قید داشته باشد. در اینجا گفته می شود ماهیتی که تقسیم شد به این سه قسم، خود « ماهیت » داخل در کدام یک از این سه قسم است؟ نمی توان مقسم را داخل در هیچکدام از این سه قسم کرد اما می توان همراه با سه قسم کرد. در اینجا لا بشرط مقسمی درست شد و گفته شد مقسم، لا بشرط است سپس گفته می شود که یک قسم از این اقسام سه گانه، لا بشرط است چگونه مقسم با قسم یکی شد زیرا هر دو، لا بشرط شدند. جواب داده شد که مقسم را مقید به « لا بشرط مقسمی » کردیم و قسم را مقید به « لا بشرط قسمی » کردیم. در اینصورت باید معنای « لا بشرط مقسمی » و « لا بشرط قسمی » بیان شود. « لا بشرط قسمی » یعنی آن که نسبت به این سه قسم، لا بشرط است یعنی آن را نه بشرط لا به تنهایی ملاحظه کن نه بشرط شی به تنهایی ملاحظه کن و نه لا بشرط ملاحظه کن بلکه طوری اخذ کن که بتواند با هر سه قسم همراهی کند. مثلا انسان نسبت به سفیدی و سیاهی و کاتب و امی لا بشرط است و مقید نیست. اما لا بشرط مقسمی نسبت به سه قسم، لا بشرط است اما لا بشرط قسمی نسبت به آنچه که مناسبش است لا بشرط می باشد مثلا بعضی اوصاف مناسب انسان هستند که ممکن است باشند و ممکن است نباشند. انسان نسبت به این اوصاف، لا بشرط می شود اما انسان نسبت به جنس و فصل خودش لا بشرط نیست ولی نسبت به عوارضی که از آن مفارقت می کند لا بشرط است. پس لا بشرط قسمی، لا بشرط از چیزی است و لا بشرط مقسمی، لا بشرط از چیز دیگر است.

امـا در مـا نحن فیه که لفظ « کلی » مقسم قرار می گیرد کلی است که بتوانـد شامل کلی منطقی و طبیعی و عقلی شود اما کلی طبیعی اگر مثلاـ کلی طبیعی انسـان باشـد شامـل افراد انسان می شود و اگر کلی طبیعی فرس باشـد شامل افراد فرس می شود و اگر کلی طبیعی آب باشد شامل افراد آب می شود. پس مقسم، کلی است اما نسبت به این سه مورد است و اقسام، کلی هستند نسـبت به امور دیگر. همانطور که لا بشرط مقسـمی، لا بشـرط به آن سه قسمش بود و لا بشرط قسمی هم لا بشرط از دو قسم دیگر بود.

بنـده « اسـتاد » در جلسه قبـل بیـان کردم « کلی » که مقسم است کلی منطقی است. ولی لاـزم نیست گفته شود این « کلی » که مقسم است از چه سـنخ کلی است. بلکه همانطور که بیان شـد « کلی » که مقسم است نسـبت به این سه مورد، کلی است. اگر چه لاـزم نیست « کلی » که مقسم است از هیچیـک از این اقسام سه گانه کلی نباشـد ولی اگر کسـی خواست بگویـد از کـدام قسم است آیا بایـد آن را قسم چهارم قرار دهـد یا از همین سه قسم قرار دهـد؟ جواب این است که کلی منطقی می باشـد زیرا کلی منطقی عبارت از این بود که قابل صـدق بر کثیرین باشد و این « کلی » که مقسم است قابل صدق بر سه کلی است و این سه کلی، کثیر هسـتند. و لذا کلی منطقی است. اگر کسی بگوید مسمای به کلی، تقسیم به سه قسم کلی می شود در اینصورت مسمای به کلی، مفهوم نیست و کلی منطقی هم نیست کلی طبیعی و عقلی هم نیست بلکه یکی از این اقسام سه گانه است.

ص: ۲۵۶

« و غیره و هو الطبیعی و العقلی شائع الحمل کلی اما بضم الکاف مخفف کلّی و اما بکسرها امر من وکل یکل »

اگر « کِلی » به کسر خوانده شود صیغه امر است و باعث می شود « غیرَه » به نصب خوانده شود و مفعول آن می شود.

اگر « کُلی » به ضم خوانده شود خبر می شود و باعث می شود « غیرُه » به ضم خوانده شود و مبتدای آن می شود.

البته « کُلی » همان کلّی است که یاء آن تخفیف داده شده است و « کِلی » همان « کِل » است که یاء به آن اضافه شده است و به معنای « واگذار » است.

ترجمه بر اساس اینکه « کُلی » خوانده شود: و غیر کلّی منطقی که عبارت از کلی طبیعی و عقلی است کلی است اما به خاطر اینکه حمل کلی بر این د،و حمل شایع است نه حمل اولی.

ترجمه بر اساس اینکه « کِلی » خوانده شود: واگذار کن غیر کلّی منطقی را به حمل شایع « یعنی حمل شایع را در موردش اجرا کن ».

« و الیاء للاطلاق »

اگر « کِلی » به کسر بخوانی امر از « وکل یکل » است و یاء آن به خاطر اطلاق است که اشباعی می باشد و در ضرورت شعری می آید.

« و اللام علی الاول للتعلیل و علی الثانی للاختصاص »

ص: ۲۵۷

اگر « کُلی » به ضم بخوانید لام در « لشائع » برای تعلیل است و اگر « کِلی » به کسر بخوانید لام در « لشائع » برای اختصاص است.

بیان فرق دوم کلی منطق با کلی طبیعی و عقلی ۲ _ آیا کلمه « مضاف » مشتق است یا نه؟ ۳ _ هر کدام از جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام و جزئی، تقسیم به منطقی و طبیعی و عقلی می شود/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ بیان فرق دوم کلی منطق با کلی طبیعی و عقلی ۲ _ آیا کلمه « مضاف » مشتق است یا نه؟ ۳ _ هر کدام از جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام و جزئی، تقسیم به منطقی و طبیعی و عقلی می شود/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه.

« فذان کالمشهور من مضاف » (۱) [۱]

نکته ۱: مثالی که در جلسه قبل مطرح شده بود عبارت از « الانسان انسان » و « الانسان حیوان ناطق » بود. این مثالها مثال برای حمل اولی بود و منظور این نبود که مثال برای کلی منطقی زده شود. این مثال ها هیچکدام ربطی به کلی منطقی ندارد.

نکته ۲: اگر قضیه ای تشکیل داده شد که موضوعش مفهوم بود و محمولش، خود لفظ « کلی » بود باید بررسی کرد که حمل چه نوع حملی است؟ مثلاـ گفته می شود « مفهوم الانسان کلی » یا گفته شود « الانسان کلی » این حمل، حمل شایع است یعنی اینطور نیست که « کلی » با « انسان » یک مفهوم داشته باشد تا حمل اولی شود. در اینجا حکم می شود به اینکه انسان یا کلی طبیعی است یا کلی عقلی است و کلی منطقی نیست اما اگر به اینصورت بود « المفهوم القابل لِصِدق علی کثیرین کلی » در اینصورت موضوع و محمول مفهوماً یکی هستند و حمل، اولی است و موضوع، کلی منطقی است. پس اگر موضوعی در قضیه آورده شود و محمول، لفظ « کلی » قرار داده شود باید به حمل نگاه کرد که اگر حمل، اولی بود موضوع، کلی منطقی است و اگر حمل، شایع بود موضوع، یا کلی طبیعی است یا کلی عقلی است.

ص: ۲۵۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۳۱، س۸، نشر ناب.

نکته ۳: « الانسان نوع » یک قضیه است اما آیا حملش اولی است یا شایع است؟ بیان شد در جایی که اتحاد در وجود است حمل، شایع است. « نوع » و « انسان » اتحاد در وجود دارند زیرا « انسان » وجود ذهنی دارد و « نوع » هم که یک عنوان منطقی است وجود ذهنی دارد. این دو در وجود ذهنی متحدند لذا حمل، حمل شایع می شود. اینکه گفته شد « حمل شایع، حملی است که موضوع و محمول اتحاد در وجود دارند » شاید به ذهن بعضی خطور کند که مراد این است که اتحاد در وجود خارجی دارند. در حالی که این مراد نیست زیرا اتحاد در وجود کافی است که حمل، شایع باشد چه اتحاد در وجود خارجی

باشـد چه اتحـاد در وجود ذهنی باشـد. لـذا اینکه گفته می شود اتحاد در وجود بایـد داشـته باشـند اختصاص به وجود خارجی نـدارد بلکه وجود ذهنی را هم شامـل می شود. در مثال « الانسان نوع » هیچکـدام موجود به وجود خارجی نیسـتند بلکه هر دو موجود به وجود ذهنی هستند.

بحث امروز: بیان شد که کلی به سه قسم تقسـیم می شود یا به سه صـفت موصوف می شود زیرا کلی گاهی کلی منطقی است و گـاهی کلی طـبیعی اسـت و گـاهی کلی عقلی اسـت. فرق بیـن کلی منطقی و دو تـای دیگر بـه کمـک حمـل اولی و حمل شایعبیـان شـد و فرق بین دو حمـل هم بیـان شـد. الآـن دوبـاره فرق بین کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی بیان می شود ولی با کمک گرفتن از اضافه ی حقیقی و اضافه مشهوری و فرق بین این دو.

ص: ۲۵۹

ابتـدا اصل اضافه را تعریف می کنیم بعدا آن را تقسـیم به حقیقی و مشـهوری می کنیم سـپس فرق کلی منطقی با کل طبیعی و عقلی بیان می شود.

تعریف اضافه: هر کلمه ای که حکایت از نسـبت طرفینی کند. مثلا « ابوت » حکایت از نسبت طرفینی می کند یعنی حکایت از نسـبت زید که پدر است به عمرو که پسـر است می کند پس ابوت احتیاج به بنوّت دارد و نسـبت طرفینی را نشان می دهد و یاماننـد اینکه شـخص پشت درب ایسـتاده است این را مقوله وضع می گویند زیرا نسـبت این شـخص را نشان می دهد اما یکبار گفته می شود « من پشت درب ایسـتادم به طوری که درب روبروی من است » این نسـبت وقتی طرفینی می شود اضـافه خواهد بود. توجه کنیـد که اضـافه، نسبتِ متکرره است لـذا اگر از این طرف حساب کنیـد اضافه است و اگر از آن طرف هم حساب کنید اضافه است اینطور نیست که فقط نسبتِ یک طرفی باشد.

]نکته: ابوت، بنوت را لازم دارد اما گاهی بعضی می گویند اخوت یک طرفه است در حالی که این اشتباه است زیرا در اضافه، دو اخـوت لازم است که یکی اخـوتِ زیـد بـا عمرو است و یکی اخـوتِ عمرو بـا زیـد است ولی چون این دو اخوت نظیر هم هستند یکی را می گویند و یکی را نمی گویند.[

این نسبت متکرره به سه صورت لحاظ می شود:

۱ ـ فقط ابوت و بنوت که وصف است لحاظ می شود بدون اینکه موصوف لحاظ شود.

ص: ۲۶۰

۲ _ موصوف بما هو موصوف لحاظ می شود و وصف آن لحاظ نمی شود.

۳ _ موصوف لحاظ می شود و وصف هم ضمیمه می شود به طوری که وصف، قید شود.

صورت اول که فقط ابوت و بنوت لحاظ شود این اضافه را اضافه حقیقی گویند و صورت دوم که اب و ابن لحاظ می شود « چه قید ابوت و بنوت آورده شود چه آورده نشود » اضافه، اضافه مشهوری است.

بیان فرق کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی: کلی منطقی، صفت است که بر انسان و حیوان و شجر و امثال ذلک حمل می شود و صفت آنها قرار می گیرد خود صفت اگر ملاحظه شود کلی منطقی است. موصوف که انسان است اگر ملاحظه شود « یا بدون قید کلی بودن یا با قید کلی بودن » کلی منطقی نیست بلکه کلی طبیعی یا عقلی می شود.

پس کلی منطقی، حکم مضاف حقیقی را دارد و کلی طبیعی و کلی عقلی، حکم مضاف مشهوری را دارد ولی مضاف مشهوری دو قسم بود یکی این بود که فقط موصوف ملاحظه شود مثل اینکه انسان به تنهایی ملاحظه شود یکی این بود که موصوف به علاوه صفت ملاحظه شود. مثل اینکه « انسان » با « کلی » ملاحظه شود و گفته شود « الانسان الکلی » که کلی عقلی می شود. پس یکی از دو قسم مشهوری که فقط موصوف را مطرح می کرد با کلی طبیعی سازگار است و قسم دیگر مشهوری که موصوف و صفت را با هم مطرح می کرد با کلی عقل سازگار است. و خود اضافه حقیقی با کلی منطقی یکسان است.

توضیح عبارت

« فذان کالمشهور من مضاف »

« فذان » اسم اشاره ی تثنیه است و به کلی طبیعی و کلی عقلی بر می گردد.

ترجمه: کلی طبیعی و کلی عقلی مثل مشهور از اقسام مضاف هستند « یعنی مضاف مشهوری هستند. چند خط بعد بیان می کند ـ و للحقیقی المنطقی یکافی ـ یعنی کفوِ مضاف حقیقی، کلی منطقی است »

« بیان آخر للتمایز بینهما و بین المنطقی »

مرحوم سبزواری می فرماید این عبارت، بیان دیگری برای تمایز بین طبیعی و عقلی از یک طرف و بین منطقی از طرف دیگر است.

« بان ذین کالمضاف المشهوری »

« بان » متعلق به « تمایز » است.

ترجمه: « تمایز دیگری بین این کلی ها هست » به این بیان که کلی طبیعی و عقلی مانند مضاف مشهوری هستند.

« و هو قسمان احدهما نفس الموصوف بالاضافه کذات الاب مثلا »

مضاف مشهوری بر دو قسم است یکی، خود موصوفِ بالاضافه است بدون اینکه صفت آن ملاحظه شود مثل ذات اب.

« و ثانیهما الذات مع الوصف »

قسم دوم، ذات به همراه وصف است یعنی « اب » به همراه « بنوت ».

« و الاول یناسب الطبیعی و الثانی العقلی »

مضاف مشهوریِ قسم اول مناسب باکلی طبیعی است و مضاف مشهوریِ قسم دوم مناسب با کلی عقلی است.

« و للحقیقی ای المضاف الحقیقی الکلی المنطقی یکافی »

برای مضاف حقیقی، کلیِ منطقی کفو و شریک است « یعنی کلی منطقی را به مضاف حقیقی تشبیه کن ».

« فان المضاف الحقیقی نفس الاضافه کالابوه »

مضاف حقیقی، نفس اضافه و صفت است مثل ابوت. همچنین کلی منطقی، نفس آن صفت است پس جا دارد که کلی منطقی را با مضاف حقیقی تشبیه کنید.

« و هذا کما ان الابیض الحقیقی نفس البیاض »

مصنف از اینجا چند مثال برای نفس صفت می زند که با موصوف فرق می کند مثل اینکه دیوار، ابیض است چون صفت بیاض گرفته است و خود بیاض، حقیقتا ابیض است.

پس اگر ابیض اطلاق بر صفت که بیاض است بشود ابیضِ حقیقی می شود و اگر ابیض اطلاق بر موصوف که دیوار است بشود ابیضِ مشهوری می شود.

ترجمه: این مطلب که اطلاق مشتق بر صفت حقیقی است « یا اطلاق مضاف بر نفس الاضافه حقیقی است نظیر زیادی دارد » مثل این است که ابیضِ حقیقی، نفس بیاض است یعنی ابیض اگر اطلاق بر خود صفت شود اطلاق حقیقی است.

« و المتصل الحقیقی نفس الاتصال »

مثال دیگر این است که « متصل » اطلاق می شود بر جسمی که متصل است یا بر نفس اتصالی که صورت جسمیه است « در هر جسمی ماده و صورت جسمیه و صورت نوعیه است. صورت جسمیه عبارت از قابل للابعاد الثلاثه است. و صورت نوعیه متفاوت است به این صورت که در این جسم، صورت نوعیه انسان است و در آن جسم، صورت نوعیه درخت است ».

ص: ۲۶۳

جسم به خاطر داشتن صورت جسمیه، متصل است اما خود صورت جسمیه، نفس الاتصال است. اگر بر « اتصال » لفظ « متصل » اطلاق شود اطلاق « متصل » بر خود صفت است که حقیقی می شود و اطلاق « متصل » بر « جسم » اطلاقِ متصل بر موصوف است که مشهوری می شود.

ترجمه: متصلِ حقیقی، نفس اتصال است.

« و الموجود الحقیقی نفس الوجود »

مثال دیگری بیان می کند که بر نفس وجود، اطلاقِ موجود کنید این اطلاق، حقیقت است. بر ماهیت هم که موصوف به وجود است اطلاق موجود اگر شود مجاز است.

پس در همه این موارد مشتق « که مضاف و موجود و متصل و ابیض و کلی است » اگر بر نفس صفت اطلاق شود حقیقی می شود و اگر بر موصوف اطلاق شود مجازی و مشهوری می شود. کلی هم اگر بر نفس صفت که همان قابل صدق علی کثیرین است اطلاق شود منطقی می شود و بر موصوفش که انسان یا انسان کلی است اطلاق شود عقلی یا طبیعی می شود.

« فنفس اللکلیه هی الکلی »

مصنف با این عبارت بحث را در ما نحن فیه می برد و می فرماید خود کلیت « یعنی قابلیت صدق بر کثیرین » کلی منطقی است.

صفحه ۱۳۲ سطر ۵ قوله « و لا یعتبر »

مصنف در اینجا اشکال و جوابی را مطرح می کند.

اشکال: آیا کلمه « مضاف » مشتق است یا نه؟ « کاری به معنای آن نداشته باشید » گفته می شود که مشتق است حال یا مصدر میمی است یا اسم فاعل یا اسم مفعول یا اسم آلت است بالاخره مشتق است. اما « کلی » چگونه است؟ در کتاب اصول گفته شده آنچه که اسم ذات نیست مشتق است و نفس کلّی را جزء مشتقات به حساب آوردند و این صحیح است. پس مضاف، مشتق نحوی است و کلی هم در علم اصول مشتق است اگر چه در ادبیات مشتق نیست. مشتق به معنای « ذاتٌ ثبت له مبدأ الاشتقاق » است. مثلا در ضارب گفته می شود « ذاتٌ ثبت له مبدأ الاشتقاق » که مبدأ الاشتقاق، ضرب است. مضروب هم به همین صورت است « ذاتٌ ثبت علیه الضرب ».

تا اینجا بیان شد که لفظ « مضاف » و لفظ « کلی » مشتق است. این را یک مقدمه قرار دهید. مقدمه دیگر هم به آن ضمیمه کنید که می گوید « مشتق ذاتٌ ثبت له مبدا الاشتقاق » است نتیجه گرفته می شود مضاف « ذاتٌ ثبت له الاضافه » و کلی به معنای « ذاتٌ ثبت له الکلیه » است. اما « ابوت »، « ذات ثبت له الاضافه » نیست بلکه خود اضافه است پس نباید به آن مضاف گفته شود. کلی، « ذاتٌ ثبت له قابلیت الصدق » مثل انسان است. اما خود قابلیت الصدق، کلی نیست چون کلی، مشتق است و مشتق بر ذات صدق می کند و قابل صدق، ذات نیست.

جواب: در مشتق، ذات معتبر نیست. می تواند ذات بیاید و می تواند نیاید لذا اگر مضاف بر مبدأ اشتقاق حمل شود صحیح است و اگر بر ذات به همراه مبدء اشتقاق هم حمل شود صحیح است. یعنی مضاف برای قدر مشترک بین مبدأ اشتقاق و ذات به همراه مبدا اشتقاق وضع شده. اگر مضاف یا مشتق فقط برای ذات وضع شده بود این اطلاق، اشتباه بود اما ذات، در مشتق معتبر نیست بلکه مشتق برای قدر مشترک وضع شده لذا اگر بر مبدء اشتقاق حمل شود صحیح است و اگر بر ذات به همراه مبدء اشتقاق حمل شود صحیح است. یعنی چه به ابوت، اطلاق مضاف کنید صحیح است و چه به اب اطلاق مضاف کنید صحیح است.

ص: ۲۶۵

توضیح عبارت

« و لا یعتبر الذات فی المشتق »

ذات در مشتق معتبر نیست تا کلمه « مضاف » و « کلی » را نتوان بر کلی منطقی یا مضاف حقیقی حمل کرد.

« بل مدلوله القدر المشترک بین البسیط و المرکب من الذات و مبدء الاشتقاق »

بلکه مدلول مشتق، قدر مشترک است بین بسیط که همان مبدء اشتقاق است و بین مرکب از ذات و مبدا اشتقاق.

« کذلک الاقسام الخمسه التی هی الجنس و النوع و الفصل و الخاصه و العرض العام کالمقسم الذی هو الکلی »

مصنف بعدا بیان می کند کلی، دارای مصادیقی است که عبارتند از جنس و فصل و نوع و عرض خاص و عرض عام. اگر کلی به سه قسم منطقی و طبیعی و عقلی تقسیم می شود هر یک از این ۵ قسمِ کلی هم سه قسم می شود یعنی می توان به اینصورت گفت: جنس منطقی و جنس طبیعی و جنس عقلی یا نوع منطقی و نوع طبیعی و نوع عقلی.

علاوه بر این، خود جزئی هم می تواند به این صورت باشد: جزئی منطقی و جزئی طبیعی و جزئی عقلی.

« کذلک »: به سه قسم طبیعی و عقلی و منطقی موصوف می شود.

ترجمه: اقسام خمسه به سه قسم طبیعی و عقلی و منطقی موصوف می شود و آن اقسام خمسه عبارت از جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام است مثل مقسمی که کلی است « یعنی همانطور که مقسم به سه قسم منطقی و طبیعی و عقلی تقسیم شد اقسام هم مثل مقسم به این سه قسم منطقی و طبیعی و عقلی تقسیم می شود ».

ص: ۲۶۶

توضیح: جنس منطقی عبارت از مفهومی است که مشترک بین حقایق متباینه باشد. حیوان، جنس طبیعی است اما حیوانِ مشترک بین انواع متباینه، جنس عقلی است.

« ثم الجزئی ایضا کذلک یوصف بهذه الثلاثه »

« یوصف بهذه الثلاثه » توضیح « کذلک » است. از این عبارت معلوم می شود که معنای « کذلک » در صفحه ۱۳۲ سطر ۶ همین است.

مثال: مفهومی که صدق بر کثیرین نمی کند جزئی منطقی است. ذات زید که صدق بر کثیرین نمی کند جزئی طبیعی است و زید به همراه این که صدق بر کثیرین نمی کند جزئی عقلی است توجه کنید که مراد از زید، زیدِ در خارج نیست زیرا به زید خارجی، جزئی طبیعی گفته نمی شود. آن زید که می توانید در ذهن تصور کنید جزئی طبیعی است. مفهومِ « قابل صدق بر کثیرین نبودن » هم جزئی منطقی است. مفهوم زید که در ذهن تصور شده به علاوه اینکه قابل صدق بر کثیرین نیست جزئی عقلی می شود.

« فمنطقی کل واحد من هذه السته و طبیعی و عقلی »

« هذه السته » عبارت از جزئی و جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام است.

ترجمه: هر یک از این ۶ مورد، تقسیم به منطقی و طبیعی و عقلی می شوند.

مصنف لفظ « کل واحد من هذه السته » را آورد تا بفهماند لفظ « منطقی » خبر برای مبتدای محذوف است یعنی عبارت به این صورت است « کل واحد من هذه السته منطقی و طبیعی و عقلی ».

« فنفس مفهوم النوع و هو النوعیه نوع منطقی و الانسان مثلا نوع طبیعی و المجموع نوع عقلی »

مصنف از بین این ۶ قسم فقط نوع را توضیح می دهد و می گوید خود مفهوم نوع بدون اینکه موصوفش در نظر گرفته شود « یعنی خود نوعیت که صفت است اگر ملاحظه شود » نوع منطقی می شود و انسان که به عنوان مثال که موصوف به این نوعیت است نوع طبیعی می شود و مجموع « یعنی انسان به قید اینکه نوع باشد » نوع عقلی می شود.

« و قس علیه »

و بر نوع، ۵ تای دیگر را قیاس کن.

پس کلی و اقسام کلی « که ۵ مورد است » و جزئی تقسیم به منطقی و عقلی و طبیعی می شوند.

بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه.

« ثم شرعنا فی بیان التمایز بین الثلاثه بوجه آخر » (۱) [۱]

بعد از اینکه کلی به سه قسم منطقی و طبیعی و عقلی قسمت شد دو فرق بین این اقسام بیان شد. در این جلسه فرق سوم بیان می شود.

بیان فرق سوم: کلی منطقی در خارج وجود ندارد. کلی عقلی هم به خاطر این که یک جزئش کلی منطقی است در خارج وجود ندارد اما در کلی طبیعی اختلاف است که آیا در خارج وجود دارد یا ندارد؟

ص: ۲۶۸

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۳۴، س۳، نشر ناب.

دلیل بر اینکه کلی منطقی در خارج وجود ندارد: کلیت به معنای منطقی اش « یعنی به این معنا که مفهومِ قابل صدق بر کثیرین است » در ذهن بر هر مفهوم ذهنی که قابلیت صدق بر کثیرین داشته باشد عارض می شود و چون در ذهن عارض می شود و معروضش هم در ذهن است امری ذهنی می شود که وجود خارجی ندارد.

امری که ذهنی باشد و وجود خارجی نداشته باشد به آن معقول ثانی می گویند. معقول اول، ذهنی است اما در خارج هم می توان آن را یافت مثل ماهیات که در ذهن تصور می شوند و در خارج به تبع وجود یا به عرض وجود یا بالاصاله موجودند « فرق بین اصاله و تبع و عرض بعدا ذکر می شود ». بنابراین اگر ماهیات در ذهن تصور شوند ذهنی هستند ولی منحصر به ذهن

نیستند بلکه درخارج هم می آیند. اینها اگر تعقل شوند معقول اولی نامیده می شوند چون اگر چه تعقل می شوند ولی در خارج هم وجود دارند به عبارت دیگر اولین امری که تعقل می شود ماهیات است سپس اوصافی بر این ماهیات تعقل می شود که آن اوصاف، معقول ثانی می شوند. مراد از « ثانی »، « ما لیس باول » است ولو معقول ثالث و رابع باشد.

معقول ثانی بر دو قسم است:

۱ _ معقول ثانی فلسفی.

۲ _ معقول ثانی منطقی.

عروض هر دو قسم در ذهن است یعنی در ذهن بر یک موضوعی عارض می شوند مثلا امکان، معقول ثانی فلسفی است که عارض بر ماهیات مثل ماهیت انسان می شود. نوعیت هم معقول ثانی منطقی است که عارض می شود بر مفهومی که صادق بر کثیرین باشد و آن کثیرین با یکدیگر توافق داشته باشند. هم امکان و هم نوعیت در ذهن عارض بر یک موضوعی می شوند « امکان بر ماهیت عارض می شود و نوعیت بر نوعی از ماهیت هایی که در ذهن تصور می شوند عارض می شود یعنی بر ماهیت نوعیه نه ماهیت جنسیه و فصلیه ».

پس در معقول ثانی « چه منطقی چه فلسفی » عروض در ذهن است یعنی این معقول، در ذهن عارض می شود بر موضوعی که آن موضوع هم در ذهن است.

فرق معقول ثانی منطقی با معقول ثانی فلسفی: فرق این دو در اتصاف است. در معقول ثانی فلسفی اتصاف در خارج است و عروض در ذهن است یعنی در ذهن، امکان عارض بر انسان می شود زیرا در خارج چیزی به نام امکان نیست. اما اتصاف در خارج است یعنی اینطور نیست که ما که انسان هستیم در ذهن متصف به امکان باشیم و ذهنا ممکن الوجود باشیم بلکه خارجا ممکن الوجود هستیم.

اما نوعیت را لحاظ کنیدکه عروضش در ذهن است و اتصافش هم در ذهن است. یعنی چیزی در خارج وجود ندارد که متصف به نوع شود بلکه آن مفهوم ذهنی که در ذهن وجود دارد متصف به نوع می شود.

هر دو معقول در این امر مشترکند که از عوارض عقلیه مفهوماتند « یعنی هر دو عارض اند و عروضشان در عقل می باشد. فرقشان در اتصاف بود ».

مرحوم سبزواری معقولات ثانیه را به این صورت معنا می کند « فلا یحاذیها شیء فی الخارج » یعنی در خارج چیزی محاذی با نوعیت و امکان نیست این تعریفی که مصنف کرده هم بر معقول ثانی فلسفی اطلاق می شود هم بر معقول ثانی منطقی اطلاق می شود یعنی وجه جامع این دو را آورده و به ما به التمایز اشاره نکرده است.

ص: ۲۷۰

نکته: اینگونه نیست که حتما وصف در خارج موجود باشد تا اتصاف هم خارجی باشد زیرا گاهی وصف در خارج موجود نیست ولی اتصاف در خارج هست مثل عمی که به معنای نابینایی می باشد وصف عدمی است که در خارج موجود نیست ولی این انسان در خارج متصف به عمی است با اینکه خود عمی در خارج نیست. اما اگر وصف در خارج بود حتما اتصاف باید در خارج باشد.

نکته: مصنف می فرماید معقول ثانی آن است که در خارج ما بحذاء ندارد. مصنف تعریف معقول ثانی را به صورت مطلق معنا می کند و خودش را درگیر بین اختلاف فلاسفه و منطقیین نمی کند.

مصنف می فرماید کلیت در خارج موجود نیست بلکه در ذهن بر مفهوم عارض می شود یعنی عروض ذهنی دارد و اگر عروض ذهنی دارد پس معقول ثانی است مثل بقیه معقولات ثانی. اما بیان نمی کند که معقول ثانی فلسفی است یا منطقی است؟ مسلما مرادش منطقی است نه فلسفی چون شیئی در خارج وجود ندارد که متصف به کلیت شود. اگر چیزی متصف به کلیت شود نمی تواند در خارج، وجود پیدا کند. همیشه در خارج، شخص است که وجود پیدا می کند. پس کلیت یکی از مصادیق معقول ثانی است نوعیت و فصلیت هم هست.

نکته: « شخصیت »، معقول ثانی فلسفی است اما « جزئیت »، معقول ثانی منطقی است چون جزئیت وصف مفهوم است لذا عروضش در ذهن و اتصافش هم در ذهن است و شخصیت وصف شیء خارجی است لذا اتصافش در خارج است. اما جزئیت وصف شیء خارجی نیست بلکه وصف مفهوم است مثلا « زید » که در خارج است به آن شخص گفته می شود نه جزئی. اگر جزئی گفته شود مراد جزئی فلسفی است که به معنای شخص است و الا به این شخص خارجی جزئی منطقی گفته نمی شود چون جزئی منطقی وصف مفهوم است یعنی به مفهومی که ممتنع الصدق علی کثیرین باشد جزئی گفته می شود.

تا اینجا روشن شد که کلی منطقی وجود خارجی ندارد.

دلیل بر اینکه کلی عقلی « یعنی انسان مقید به کلیت » در خارج وجود ندارد: این هم وجود خارجی ندارد چون یک جزء آن که کلیت است موجود در خارج نیست پس مرکب هم به تبع آن یک جزء باید گفت که موجود در خارج نیست بلکه موجود در ذهن است.

آیا کلی طبیعی « یعنی انسان بدون توجه به قید کلیت » در خارج موجود است؟: اینکه کلی طبیعی در خارج موجود هست یا موجود نیست مورد اختلاف است.

تا اینجا فرق سوم روشن شد که کلی منطقی، خودش در خارج موجود نیست و کلی عقلی خودش در خارج موجود نیست به خاطر اینکه جزئش در خارج موجود نیست و کلی طبیعی مختلفٌ فیه است.

توضیح عبارت

« ثم شرعنا فی بیان التمایز بین الثلاثه بوجه آخر »

سپس شروع می کنیم در بیان تمایز بین این سه « یعنی کلی منطقی و کلی عقلی و کلی طبیعی » به وجه دیگر « غیر از آن دو وجهی که قبلا گفته شد ».

« و هو انه لا شک ان الکلی المنطقی غیر موجود فی الخارج »

وجه دیگر این است که شکی نیست در اینکه کلی منطقی در خارج موجود نیست.

« فان الکلیه من العوارض العقلیه للمفهومات فی العقل »

« فی العقل » متعلق به « العوارض » است اگر متعلق به « مفهومات » گرفته شود اشکالی ندارد و معنای عبارت می شود « مفهوماتی که در عقل اند» ولی این مطلب نیاز به گفتن نداشت زیرا مفهوم در خارج وجود ندارد.

ص: ۲۷۲

ترجمه: پس کلیت « یعنی قابل صدق بر کثیرین » از عوارض عقلیه برای مفهوماتند « یعنی عوارضی هستند که در عقل موجودند » که در عقل عارض می شوند « یعنی هم وجودشان در عقل است هم عروضشان در عقل است البته اتصاف آنها هم در عقل است ».

« و لهذا کانت من المعقولات الثانیه »

« و لهذا »: چون کلیت از عوارض عقلیه است و عروضش در عقل است.

ترجمه: و به خاطر این، کلیت از معقولات ثانیه است که در خارج وجود ندارد.

« فلا یحاذیها شیء فی الخارج »

پس شیئ محاذی با کلیت در خارج نیست « یعنی شیئ در خارج بحذاء کلیت پیدا نمی کنید که به آن بگویید این، کلیت است ».

« فهی کسائر المعقولات الثانیه التی هی موضوعات مسائل المنطق »

ضمیر « هی » به « کلیت » بر می گردد.

ترجمه: این کلیت مثل سایر معقولات ثانیه است که سایر معقولات ثانیه، موضوعات مسائل منطق اند « مثلاـ نوع یکی از موضوعات است. فصل و حتی حدّ و تناقض یکی از موضوعات منطق است ».

« و کذا الکلی العقلی »

این عبارت عطف بر عبارت « الکلی المنطقی غیر موجود فی الخارج » در سطر سوم است. یعنی کلی عقلی هم موجود در خارج نیست.

« لان الانسان مثلا بشرط الکلیه لیس موجودا فی الخارج »

مصنف از بین کلی های عقلی، انسانِ مقید به کلیت را انتخاب می کند لذا لفظ « مثلا » می آورد.

ص: ۲۷۳

ترجمه: به خاطر اینکه انسان « که به عنوان مثال انتخاب شده » به شرط کلیت « یعنی مقید به کلی منطقی باشد » در خارج موجود نیست « چون کلی در خارج موجود نیست آنچه در خارج موجود است شخص است ».

« اذ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد »

هر شیئی مادامی که متشخص نشود « یعنی شخص نشود » در خارج وجود نمی گیرد « اما می تواند وجود ذهنی داشته باشد. البته یک چیز هست که وجود ذهنی هم ندارد و آن عبارت از چیزی است که متعین نشود بلکه مردد و مبهم باشد مثل هیولی که یک امر مبهم است و وجود ذهنی و خارجی ندارد مگر اینکه صورت به آن اضافه شود و معیّن گردد در اینصورت موجود می شود. و یا مثلا گفته شود هیولی، امری بالقوه است همین که گفته شود امری بالقوه است یک تعینی به آن داده شده است و وجود خارجی دارد. جنس هم وجود خارجی ندارد وجود ذهنی هم ندارد چون جنس مردد بین انواع است و امر مردد، در ذهن موجود نمی شود وقتی که می خواهید حیوان جنسی را ملاحظه کنید در ضمن یکی از حیوانات نوعی ملاحظه می شود.

پس نتیجه گرفته می شود « ما لم یتشخص لم یوجد فی الخارج و ما لم یتعین لم یوجد اصلا ».

« و الکلیه معتبره فیه »

ضمیر « فیه » به « کلی عقلی » بر می گردد.

ص: ۲۷۴

کلیت در کلی عقلی معتبر است چون قید است یعنی کلی عقلی عبارت از انسان به علاوه قید کلیت بود اگر قید « کلیت » برداشته شود کلی طبیعی خواهد بود و کلی عقلی نخواهد بود.

« و هی غیر موجوده کما علمت »

کلیت موجود نیست همانطور که در چند خط قبل دانستی که کلیتِ منطقی موجود نیست و از معقولات ثانی است. اگر کلیت موجود نیست پس جزئی از« انسان کلی » که همان کلیت است در خارج موجود نیست و اگر جزء، موجود نیست مرکب هم که « انسان کلی » است در خارج موجود نیست.

نکته: این عبارت مصنف را می توان به صورت قیاس در آورد.

مدعا: انسانِ بشرط کلیت « یا به عبارت کلی تر: کلی عقلی » در خارج وجود ندارد.

دلیل: عبارت « اذ الشی ما لم یتشخص لم یوجد » است.

صغری: کلیت، در کلی عقلی معتبر است « و الکلیه معتبره فیه ».

کبری: و شیئی که کلی باشد « یعنی لم یتشخص باشد » در خارج یافت نمی شود. « اذ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد ».

نتیجه: پس کلی عقلی « که کلیت در آن معتبر است » در خارج یافت نمی شود.

« و انما الخلاف فی وجود الکلی الطبیعی »

اختلاف در وجود کلی طبیعی است که آیا وجود خارجی دارد یا ندارد؟ کلی طبیعی در ذهن وجود دارد و در این بحثی نیست. بحث در این است که آیا در خارج وجود دارد یا ندارد؟

ص: ۲۷۵

در اینجا به دو نحوه بحث می شود:

بحث اول: کلی طبیعی در خارج، موجود است اما در ضمن فرد موجود است یا به عین وجود فرد موجود است.

این بحث، بحث منطقی است. وقتی که زید داخل اتاق است گفته می شود انسان داخل اتاق است و این صحیح است « توجه کنید که قید _ کلیت _ آورده نشود چون اگر آورده شود در خارج وجود ندارد » ولی انسان بدون شرط لحاظ شده و انسان شده اما زید همان انسان است که با شرائط « مثل رنگ و اندازه و پدر و مادرش و ... » لحاظ شده است یعنی انسانِ بشرط شیء لحاظ شده و در هر بشرط شیئی، لا بشرط وجود دارد و در کنار آن لا بشرط، شروط گذاشته شده است. در این اتاق، زید عبارت از انسانِ بشرط شیء است و در ضمن هر شرط شیئی، لا بشرط هم وجود دارد پس در ضمن زید، انسان هم وجود دارد.

اما بعضی گفتند به عین وجود زید، انسان موجود است نه اینکه در ضمن آن موجود باشد. در اینجا سوال می شود که آیا لا بشرط در ضمن بشرط شیء است؟ به نظر می رسد که همینطور باشد چون بشرط شیء همان انسانِ با شرائط است یعنی یک جزء، انسان است و یک جزء، شرائط است.

در ما نحن فیه هم گفته می شود کلی در ضمن شخص است اما گروهی گفتند لا بشرط با بشرط شیء متحد می شود چون لا بشرط بر بشرط شیء حمل می شود. اگر مراد لا بشرط مقسمی باشد حمل آن صحیح است و بین محمول و موضوع، اتحاد است. مرحوم سبزواری هم در چند صفحه بعد این مطلب را بیان می کند و قبول می کند.

ص: ۲۷۶

در کتب منطقی اشاره به این دو قول شده « بعضـی گفتند کلی طبیعی در ضمن فرد موجود است و بعضی گفتند کلی طبیعی به عین وجود فرد موجود است » و نوعـا نگفتنـد این دو قول برای چه کسـی است. قول اول « که کلی طبیعی در ضـمن وجود فرد است » برای متکلمین است و قـول دوم « که کلی طـبیعی به عین وجود فرد است » برای فلاسـفه است البته گـاهی ممکن اسـت متکلمی نظرش با فلسفه موافق باشد ولی در آنجا این متکلم در این مساله خاص، فیلسوف شده است. قول سومی هم هست که می گویـد کلی طبیعی خودش در خارج موجود است و لازم نیست در ضـمن فرد یا عین وجود فرد باشد. قائلین این قول به دو گروه تقسـیم می شونـد یـک گروه، کسـانی هسـتند که می گوینـد کلی طـبیعی در عـالم جسم موجـود است امـا گروهی مثل افلاطون می گویند کلی طبیعی در عالم تجرد به عنوان رب النوع انسان مثلا موجود است.

در اینجا هیچ عارض شخصـیه ای برای این کلی طبیعی نیست لذا همه موجوداتی که با عوارض مختلفه می باشند را تدبیر کند. یعنی رب النوع انسـان واسـطه فیض انسـان است و رب النوع فرس واسـطه فیض فرس است. البته رب النوع را همه قبول نـدارند بعضـی مثل افلاطون و مرحوم صـدرا و حکمت اشـراق قبول دارند اما مشاء قبول ندارد. کسانی که رب النوع را قبول دارند می گوینـد رب النوع، کلی است و عوارضـی در اطراف آن نیست لـذا هم می تواند فیض به انسان سـفید برساند هم به انسان سـیاه برسانـد هم به انسانی که در زمان گذشـته زنـدگی می کنـد هم به انسانی که در الان زنـدگی می کند. چون قیدی ندارد رب النوع همه است اگر قیـد داشت با بعضـی از انسانهایی که مقیـد به آن قیـد بودند همراهی داشت و با انسانهایی که خالی از آن قیـد بودنـد همراهی نـداشت در حالی که با همه انسانها همراهی دارد پس معلوم می شود که خودش هیـچ قیـدی نـدارد. یعنی هیچ رنگی ندارد لذا همه رنگ ها را می تواند آشـکار کند و هیچ اندازه ای برایش نیست لذا می تواند همه اندازه ها را تولید کند.

ابن سـینا نقل می کند که رجل همدانی گفته که کلی طبیعی در عالم خارج به نعت کلیت در خارج موجود است « ما معتقدیم که طبیعی در عـالم خـارج موجود است امـا نه به نعت کلیت » که این تقریبا حرف باطلی به نظر می رسـد چون هر چه در عالم خارج بگردیـد انسانی که کلی باشد و هیچ یک از این عوارض را نداشـته باشد پیدا نمی کنید. ابن سـینا این را رد کرده است. ابن سینا قول افلاطون را در مقاله ۷ الهیات رد می کند و بعدا مرحوم صدرا و اشـراق آن را اثبات می کنند ولی مرحوم خواجه در کشف المراد تردید می کند مرحوم خواجه عقول طولیه را قبول نمی کند تا چه رسد به عقول عرضیه « که رب النوع هستند ».

نکته: مرحوم سبزواری چون منطق را با فلسفه مخلوط کرده ما ناچار هستیم این مطالب و اصطلاحات را بیان کنیم.

پس در کلی طبیعی ۴ قول وجود دارد:

۱ _ کلی طبیعی در خارج موجود است اما نه به نعت کلیت بلکه در ضمن شخص موجود است.

۲ _ کلی طبیعی در خارج موجود است اما نه به نعت کلیت بلکه به عین وجود شخص موجود است.

۳ _ کلی طبیعی در خارج که عالم جسم است به نعت کلیت موجود است.

۴ _ کلی طبیعی در عالم تجرد به نعت کلیت موجود است.

پس این اختلافـات در کلی طبیعی وجود دارد اما هر ۴ قول گفتنـد کلی طبیعی موجود است و در ضـمن فرد یا عین فرد آن را همه قبول دارند اما دو مورد دیگر اختلافی است که آیا کلی به نعت کلیت در عالم جسم « قول رجل همدانی » موجود است یا در عالم تجرد موجود است.

ص: ۲۷۸

بحث دوم: کلی طبیعی به معنای ماهیت است. انسان، کلی طبیعی و ماهیت هست. همه ماهیات اینگونه هستند. در منطق به آنها کلی طبیعی گفته می شود و در فلسفه به آنها ماهیت گفته میشود و در عرفان به آنها عین ثابت گفته می شود.

آیا ماهیت در خارج موجود است یا نه « این، همان بحث در کلی طبیعی است ولی به نحو دیگری بیان می شود»؟

احتمال اول: موجود نیست پس امری باطل است و فقط ساخته ذهن است و در ذهن موجود است چون ذهن آن را خلق و موجود می کند اما در خارج موجود نیست.

احتمال دوم: در خارج موجود است اگر در خارج موجود باشد یا بالذات موجود است یا بالتبع موجود است یا بالعرض موجود است. پس درباره کلی طبیعی با این بیانی که می کنیم ۴ قول است:

۱ _ ساخته ذهن است و در خارج موجود نیست.

۲ _ موجود است بالذات.

۳ _ موجود است بالتبع.

۴ _ موجود است بالعرض.

پس نحوه دوم بحث این است که آیا ماهیت در خارج موجود است یا نه و اگر موجود است به چه نحوه موجود است؟

قائلین به اصالت ماهیت می گویند بالذات موجود است و قائلین به اصالت وجود مثل مرحوم آقا علی حکیم در بدایع الحکم می گوید بالتبع موجود است ومثل مرحوم علامه طباطبایی و ظاهرا مرحوم صدرا « که به ایشان نسبت داده می شود » و مرحوم سبزواری قائل اند به اینکه ماهیت در خارج بالعرض موجود است.

فرق بین بالذات و بالتبع و بالعرض را در یک مثال معروفی بیان می کنیم سپس منطبق بر ما نحن فیه می کنیم: حرکت، صفت برای متحرک است این متحرک یا بالذات دارای حرکت است یا بالتبع دارای حرکت است یا بالعرض دارای حرکت است. اسبی که حرکت می کند با نیروی خودش حرکت می کند حرکت برای این اسب بالذات است. گاری که به پشت اسب بسته شده هم حرکت می کند ولی حرکتش بالذات نیست بلکه به تبع حرکت اسب است اگر اسب بایستد گاری هم می ایستد ولی این گاری نقل مکان می کند لذا واقعا حرکت می کند و حرکتش حقیقی است همانطور که حرکت اسب حقیقی است اما شخصی که در گاری نشسته حرکت می کند ولی نقل مکان نمی کند چون مکانش همان جایی است که نشسته است. حرکت این شخص، حرکت حقیقی نیست. بلکه مجازی است و به این حرکت، حرکت بالعرض می گویند. یعنی به واسطه حرکت گاری یا حرکت اسب حرکت می کند و الا خودش حرکت ندارد اما گاری واقعا حرکت می کند ولی حرکتش بالتبع بود.

کسانی که قائلند وجود برای ماهیت است بالذات، یعنی می گویند وجود ماهیت، حقیقت است. کسانی که قائلند ماهیت، بالتبع وجود دارد آنها هم می گویند وجود ماهیت حقیقت است. یعنی اسناد وجود به ماهیت، حقیقت است اما کسانی که می گویند ماهیت بالعرض وجود دارد وجود ماهیت را بالعرض می دانند. کسانی که ماهیت را باطل می دانند می گویند در خارج موجود نیست.

آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« و انما الخلاف فی وجود الکلی الطبیعی هل هو منتف عن الاعیان راسا » (۱) [۱]

بیان شد که فرق دیگری بین سه قسم کلی وجود دارد که عبارت از این بود: کلی منطقی و کلی عقلی در خارج موجود نیستند و در کلی طبیعی اختلاف است. سپس بیان شد که کلی طبیعی همان ماهیت است.

در این بحث یکبار کلی طبیعی مطرح می شود و اختلافی که درباره آن است بیان می شود و یکبار ماهیت مطرح می شود و اختلافی که درباره ماهیت است ذکر می شود به عبارت دیگر یکبار بحث منطقی می شود که در آن بحث توجه به کلی منطقی می شود و یکبار بحث فلسفی می شود که در آن بحث توجه به ماهیت می شود. بحث منطقی که بحث در کلی طبیعی بود بیان شد اما یک نکته مربوط به آن باقی مانده که ذکر می کنیم.

نکته: بیان شد که کلی طبیعی به قول رجل همدانی در عالم اجسام وجود دارد و به قول افلاطون در عالم تجرد وجود دارد دیگران گفته بودند کلی طبیعی در ضمن فرد یا به عین وجود فرد موجود است که اینها کلی را با نعت کلیت در خارج موجود نمی دیدند. پذیرفتن این قول خیلی مشکل ندارد اما رجل همدانی طبق نقلی که ابن سینا می کند معتقد بود که کلی طبیعی در عالم جسم موجود است چون در خارج موجود است قابل صدق بر کثیرین نیست زیرا عالم خارج، جای صدق و حمل نیست. ظرف حمل، ذهن است نه خارج. چگونه رجل همدانی این را کلی قرار می دهد.

ص: ۲۸۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۳۴، س۹، نشر ناب.

توضیح: کلی طبیعی اگر بخواهد در خارج به نعت کلیت موجود باشد چون هر کلّی قابل صدق بر کثیرین است این هم باید قابل صدق بر کثیرین یا مشتمل بر کثیرین باشد در حالی که نه مشتمل بر کثیرین و نه قابل صدق بر کثیرین است پس چگونه به آن کلی می گویید؟

اگر هم نخواهید بگویید مشتمل بر همه افراد است بلکه بگویید با همه سازگار است در اینصورت بیان می کنیم چیزی که با همه سازگار باشد باید از تمام عوارض خاصه خالی باشد مثل لا بشرط که می تواند با همه شرطها جمع شود و الا اگر انسانِ خارجی که کلی است سفید باشد با انسان سفید سازگار است ولی با انسان سیاه سازگار نیست. اگر بخواهید با همه سازگار باشد به یکی این دو حال است:

۱ ـ هم باید سفید و هم سیاه باشد تا بتواند با همه انسانها بسازد.

۲ ـ یا باید رنگی نداشته باشد تا بتواند با همه انسانها بسازد. این را چگونه تصویر می کنید؟

البته در عـالم تجرد می توان انسانِ خالی از عوارض خاصه تصور کرد یعنی انسانی وجود دارد که چون مجرد است نه متصـف به سـیاهی می شود نه متصف به سفیدی می شود نه متصف به قد ۱۸۰ سانتی می شود نه متصف به قد ۱۲۰ سانتی می شود نه متصف به این می شود در فلان منطقه زنـدگی کنـد یا در منطقه دیگر زندگی کند و چون متصف به این عوارض نیست لذا با همه سازگار است.

ص: ۲۸۲

این چیزی که در عالم تجرد است کلی می باشد اما قابل صدق بر کثیرین نیست. در حالی که هر کلی، قابل صدق بر کثیرین است یا قابل همراهی با کثیرین یا مشتمل بر کثیرین است و آن کلی که در عالم تجرداست هیچکدام از این سه نیست در آنجا اصطلاحا گفته می شود ا ین کلّی، کلّی سِعی است و کلی سعی با کلی مفهومی فرق می کند.

معنای کلی سِعی: کلی سعی موجودی شخصی است که وجودش وسیع است. وسعت وجود به معنای اشتمال بر کمالات است. هر چقدر کمالاتِ وجود را بیشتر داشته باشد کلیتش هم بیشتر است. این کلی سعی شخص است و کلی نمی باشد پس انسانی که به وجود مجرد « به قول افلاطون » در عالم عقول موجود است یک موجود عقلی می باشد و به آن مثال افلاطون، مثال نوری و رب النوع و انسان عقلی گفته می شود و بعضی ها رب الاصنام می گویند چون وجودات مادی را صنم می گویند و این کلی چون پرورش دهنده اصنام است به آن رب الاصنام می گویند. هر نوع، یک رب الاصنام دارد. اینکه روایت می گوید خروسی هست که پای آن در کجای زمین قرار دارد و سر آن در عرش است این را رب النوع خروس می دانند و می گویند وقتی این خروس شروع به خواندن می کند بقیه خروس ها هم می خوانند. البته منظور این نیست که درهمان لحظه ای که این خروس می خواند همه خروس ها می خوانند چون همه خروس ها با هم نمی خوانند بلکه مراد این است که چون اینچنین می خواند بقیه هم اینچنین می خوانند. از طرفی این خروس، موجود مجرد است و موجود مجرد، صدا ندارد یعنی اگر خواندن آن خروس، تنزل داده شود به صورت خواندن خروس های دنیایی می شود مثلا در وقتی که ما تعقل می کنیم یک صورت عقلی می آوریم و اگر بخواهیم آن را تنزل دهیم تبدیل به صدا می شود لذا خواندن آن خروس به معنای تعقل و تفکر آن است اگر بخواهید تعقل آن را به لفظ در آورید به این صورت می شود. و تعقل رب النوع انسان را اگر بخواهید به لفظ در آورید به این صورت حرف زدن ما در می آید.

ص: ۲۸۳

در هر صورت این موجود، موجود شخصی است و در عین حال کلی است اما نه اینکه کلی مفهومی باشد که قابل صدق بر کثیرین یا مشتمل بر کثیرین باشد بلکه کلی سعی است یعنی وجودش وسیع است و وسعت وجود به زیاده ی کمالات است و هر چقدر کمال وجودی اش بیشتر باشد سعه ی وجودی اش بیشتر می شود. با این بیان معلوم می شود که این قسم را نباید جزء کلی طبیعی به حساب آورد و اگر ما حساب کردیم فقط به اعتبار لفظ « کلی » بود بدون اینکه قید « سعی » و « طبیعی » لحاظ شود. اگر قید « سعی » و« طبیعی » لحاظ شود از یکدیگر جدا می شوند. پس می توان گفت درباره کلی طبیعی سه قول است نه ۴ قول و آنها عبارتند از:

۱ ــ به عین وجود افراد موجود است.

۲ ــ در ضمن وجود افراد موجود است.

۳ ــ قول رجل همدانی است که می گوید خود کلی طبیعی به نعت کلیت موجود است.

نکته: بعضی معتقد شدند چون حرف رجل همدانی واضح البطلان است حرف او ناظر به همان رب النوع بوده که افلاطون گفته و ابن سینا چون اینها را قبول نداشته به این صورت « موجود جسمانی کلی در جهان موجود است » برداشت کرده. در مورد فرفوریوس هم همین است که او حرفی زده است ولی مصنف قبول نداشته و چون قبول نداشته از ابتدا او را مسخره کرده اما وقتی نوبت به مرحوم صدرا رسیده حرف فرفوریوس را توضیح داده به طوری که اگر ابن سینا آن را می شنید قبول می کرد.

تا اینجا بحث اول « که نحوه وجود کلی طبیعی بود » تمام شد.

بحث دوم درباره ماهیت: آیا ماهیت در خارج موجود است یا موجود نیست؟ گروهی گفتند موجود نیست و گروهی هم گفتند موجود است. آنهایی که گفتند موجود است سه گروه شدند:

۱ _ موجود است بالذات.

۲ _ موجود است بالتبع.

۳ _ موجود است بالعرض.

فرق این سه در جلسه قبل در مثال حرکت، تبیین شد یعنی بعضی می گویند ماهیت، موجود است و وجود را حقیقتا دارد و این وجود حقیقی برای خودش و بالذات است اما بعضی می گویند موجود است و وجود را حقیقتا دارد ولی این وجود حقیقی برای خودش نیست بلکه برای مجاورش که وجود است می باشد یعنی بالتبع موجود است. اما بعضی می گویند ماهیت موجود است ولی موجود بالعرض است یعنی وجود برای آن مجاز است.

کسی که می گوید ماهیت در خارج وجود ندارد یعنی ماهیت را در خارج معدوم می داند این شخص حتما هر سه قسم وجود را نفی می کند و فقط در ذهن موجود می گیرد. این حرف باطل است زیرا اگر ماهیت در خارج موجود نباشد معنایش این است که برای وجود ما انسانها حدّی نیست چون ماهیت، حدّ و اندازه وجود است. اگر برای اشیاء در خارج ماهیت نباشد مانند خداوند _ تبارک _ می شوند چون خداوند _ تبارک _ در خارج ماهیت ندارد. البته خداوند _ تبارک _ در ذهن هم ماهیت ندارد ولی اشیاء در ذهن ماهیت دارند.

ظاهرا کسی نمی گوید ماهیت در خارج وجود ندارد البته بعضی از طلبه ها که تازه در بحث اصاله الماهیه و اصاله الوجود وارد شدند از آنها شنیده شده که می گویند ماهیت در خارج هیچ چیزی نیست هر چه هست در ذهن است. این افراد مطلب را نفهمیدند زیرا هیچکدام از قائلین اصاله الوجود نمی گویند ماهیت در خارج وجود ندارد. آن شخصی که کمترین ارزش را برای ماهیت قائل می شود می گوید ماهیت در خارج هست ولی بالعرض موجود است.

بیان معنای « ماهیت در خارج، بالذات موجود است»: این قول، قول اصاله الماهوی یعنی شیخ اشراق است. معنای بالذات این است که ذاتش وجود است و احتیاج ندارد که به آن وجود بدهند. این معنا غلط است زیرا ذات ماهیت، وجود نیست بلکه مغایر با وجود است.

البته به ابوالحسن اشعری « رئیس متکلمین اشعری » نسبت داده می شود که او وجود را مشترک لفظی بین ماهیات می داند یعنی مفهوم وجود هر ماهیتی عین مفهوم خود آن ماهیت است. وجود انسان به معنای « هست » نیست بلکه به معنای «انسان » است وجود فرس هم به معنای « هست » نیست بلکه به معنای « فرس »است وجود ارض هم به معنای « هست » نیست بلکه به معنای «ارض » است یعنی وجود در هر ماهیتی به معنای همان ماهیت است. البته علمای اشاعره که بعد از ابوالحسن اشعری آمدند مثل میرسید شریف، کلام ابوالحسن را توجیه می کنند چون به نظر می رسد حرف او ظاهر البطلان است. در جلد دوم شرح مواقف این توجیه آمده است.

پس معنـای اینکه وجود مـاهیت بالـذات باشـد به معنـای این نیست که ذات مـاهیت وجود است بلکه منظور این است که وقتی وجود به مـاهیت داده شـد خود مـاهیت موجود شود نه اینکه وجود، موجود شود و ماهیت به تبع آن موجود شود یعنی ماهیت، وجودی را که برای خودش است داشـته باشـد. یـک وقت گفته می شود « وجود ماهیت، موجود است » یعنی به برکت وجود، مـاهیت هم موجـود شـده. مـا نمی خواهیم این را بگوییم بلکه می خواهیم بگوییم « خود مـاهیت، موجود است ». در اینصورت ممکن است اشـکال شود که در اینصورت هر موجودی دو وجود دارد که عبارتنـد از وجود و مـاهیت. کسانی که برای ماهیت وجود بالـذات قائل انـد برای وجود، وجود قائل نیسـتند و وجود را امر اعتباری می دانند. اینها اصاله الماهوی هسـتند. یعنی می گوینـد مـاهیت در خـارج وجـود دارد ولی وجودش وجود نـدارد. پس بر انسـانِ موجود می توان « مـاهیه موجوده » گفت نه « وجود موجود ». به عبـارت دیگر مـاهیت، در خـارج وجود دارد و وجود مـاهیت، وجود نـدارد. به عبـارت سوم: خـارج، ظرف مـاهیت و ظرف وجود مـاهیت است ولی ظرفِ وجودِ وجود نیست. این تعبیر بهترین تعبیری است که مرحوم لاهیجی در کتاب شوارق الالهام آورده است.

پس اگر مـاهیت، وجود بالـذات داشـته باشـد وجودش حقیقی است یعنی اسـناد وجود به مـاهیت، حقیقت می شود یعنی وقـتی گفته می شود « وجود برای ماهیت است » کلام صحیحی است.

بیان معنای « ماهیت در خارج، بالتبع موجود است »: این، قول مرحوم آقا علی حکیم در بـدایع الحکم است. ایشان معتقد اسـت که وجود، در خارج موجود است و وجود اصـیل است اما به تبع وجود، ماهیت هست « مثل حرکت گاری به تبع حرکت اسـب بود » به طوری که اسـناد وجود به ماهیت، حقیقت است نه مجاز همانطور که اسـناد وجود به وجود، حقیقی است ولی در یکی بالاصاله و در دیگری بالتبع است.

بیـان معنـای « مـاهیت در خارج، بالعرض موجود است »: این قول، قول مرحوم صـدرا و مرحوم علامه طباطبایی است و ا مروزه این معنا رایـج است. این قول می گوید وجود ماهیت، بالعرض است یعنی خودش وجود ندارد بلکه وقتی وجود به آن ملحق و عـارض و ضـمیمه می شود موجود می گردد « تعبیر به ملحق و عـارض و ضـمیمه، غلـط است تعبیر صـحیح این است که گفته شود وجود در ماهیت سـریان پیـدا می کنـد. اما سـریان به چه معنایی می باشـد؟ مرحوم صدار می فرماید مجهوله الکُنه است و روشن نیست فقـط خود خداونـد ــ تبـارک ــ که وجود را سـریان می دهـد می دانـد به چه معنـا است گـاهی گفته می شود « وجود، فی الماهیه است ». لفظ « فی » همان « سریان » را افاده می کند.

توضـیح: وجود به ماهیت داده می شود ولی در عین حال ماهیت موجود نمی شود « مثل کسـی که بر روی گاری نشسـته است که اگر به او متحرک گفته شود به اعتبار حرکت گاری گفته می شود ». اما چون خود وجود که مجاور ماهیت است و متحد با ماهیت شـده است موجود شـده، لـذا به ماهیت اسـناد وجود داده می شود ولی اسـناد وجود به ماهیت، اسـناد مجازی و الی غیر ماهوله است.

برای تبیین اصاله الوجود و اعتباریت ماهیت مثالی بیان می شود و آن مثال این است: یک شیشه یا جسم شفافی که نور از آن عبور می کند را ملاحظه کنید « یعنی نور از آن منعکس نشود » این شیشه را در جایی که نور نیست قرار دهید این شیشه تاریک است وقتی نور بر این شیشه بتابد آیا شیشه روشن می شود یا هنوز هم تاریک است؟ در اینجا تسامحا گفته می شود شیشه روشن شد در حالی که شیشه، روشن نمی شود بلکه نور از شیشه نفوذ می کند و آن نور، روشن است اگر آن نور برداشته شود شیشه دوباره تاریک می شود. پس اسناد روشنی به نور، حقیقت است ولی اسناد روشنی به شیشه، مجاز است اگر هم به شیشه، اسناد روشنی داده شود به خاطر مجاورش یعنی نور است همین حالت در ماهیت و وجود است. ماهیت را مثل شیشه لحاظ کنید و وجود مثل نور باشد. نور به ماهیت می خورد و از ماهیت عبور می کند. این نور در حد ماهیت موجود است که همان وجود است. در اینجا چه چیزی موجود است؟ آیا ماهیت موجود است یا وجودی که در ماهیت می باشد موجود است؟ گفته می شود که ماهیت، موجود نیست بلکه آن وجودی که در ماهیت است موجود می شود. دلیل بر این مطلب این است که اگر وجود برداشته شود معلوم می گردد که ماهیت هیچ چیزی نیست.

مثالی دیگر برای اصاله الوجود است که الان در ذهن بنده نیست و در جلسه بعد بیان می شود.

ص: ۲۸۹

نکته: اصاله الوجودی ها می گویند وجود برای وجود است یعنی « الوجود موجود ». سپس شیخ اشراق اشکال می کند که « الوجود موجود » به معنی « الوجود له الوجود » است چون وقتی گفته می شود « زید قائم » به معنای « زید له القیام » است در اینصورت لفظ « الوجود » دوم در عبارت « الوجود له الوجود » هم چون وجود است پس « له الوجود » است قهرا تسلسل لازم می اید.

مرحوم صدرا جواب می دهد که « موجود » در همه جا به معنای « له الوجود » است اما در خود وجود که گفته می شود « الوجود موجود » به معنای « له الوجود » نیست بلکه به معنای « نفس الوجود » است. برای این مطلب مثال می زند که شوری در همه جا به وسیله نمک است اما در خود نمک شوری آن به وسیله خودش است.

توضیح عبارت

« و انما الخلاف فی وجود الکلی الطبیعی هل هو منتف عن الاعیان راسا »

« راسا » به معنای « به طور کلی » است.

مرحوم سبزواری می فرماید در مورد کلی طبیعی یا در مورد ماهیت، دو قول وجود دارد:

۱ _ در خارج به طور کلی منتفی است.

۲ _ موجود است.

« لانه ماهیه الشیء و الماهیه اعتباریه محضه »

به خاطر اینکه کلی طبیعی، ماهیت شیء است و ماهیت، اعتبار محضه است نتیجه این می شود که ماهیت در خارج وجود ندارد.

ص: ۲۹۰

توجه کنید که مرحوم سبزواری می فراید « الماهیه اعتباریه محضه » مرادش از ماهیت، کدام ماهیت است؟ آیا مراد ماهیتِ مستقل است یا ماهیتِ همراه با وجود خارجی است؟

مراد ماهیت همراه با وجود خارجی نیست بلکه ماهیت مستقل اراده شده و ماهیت مستقل یعنی بدون وجود لحاظ شود جایگاه این ماهیت، ذهن است و فقط اعتبار محض است اگر چه این ماهیت، وجود ذهنی می گیرد ولی با کمک قسمت بالای ذهن آن وجود را که با ماهیت مخلوط شده تجرید می کند و ماهیت را خالص ملاحظه می کند. در این حالت هم باز به آن وجود ذهنی داده می شود ولی ما قدرت داریم به وسیله مراتب بالای ذهن دوباره این وجودی را که این ماهیت گرفته از آن گرفته شود و ماهیت خالصه ملاحظه شود پس اینکه مصنف می فرماید « والماهیه اعتباریه محضه » منظورش ماهیت مستقل است که « همراه وجود نباشد » اعتباری محض است اما ماهیتی که همراه وجوداست باید بحث شود که آیا بالذات موجود است یا بالتبع موجود است یا بالعرض موجود است که بحث دیگری است اما ماهیت مستقل با قطع نظر از وجود، بنابر قول اصاله الوجود در خارج وجود ندارد البته ماهیت با قطع نظر از وجود بنابر قول الصاله الماهوی هم وجود ندارد. یکی از اشکالات مرحوم صدرا همین است که می گوید ماهیت به تنهایی اعتباری است. وجود هم توسط اصاله الماهوی ها اعتبار است. این دو اعتبار وقتی کنار یکدیگر قرار بگیرند چگونه اصیل درست می شود؟ »

ص: ۲۹۱

« او موجوده »

این عبارت عطف بر « منتف » و عِدل برای آن است.

بعد از اینکه ماهیت موجود شد سوال می شود وجود که وصف برای ماهیت است آیا وصف به حال متعلق است یا وصف به حال خودش است؟ آیا متعلق ماهیت موجود است یا خود ماهیت موجود است. اگر متعلق ماهیت موجود باشد موجودیت، وصف برای ماهیت به اعتبار متعلقش است اما اگر موجودیت، وصف برای خود ماهیت باشد وصف به حال ذات ماهیت است. سوال این است که موجودیت، وصف ماهیت است اما آیا وصف به حال متعلق است یا وصف به حال ذات است؟ مرحوم سبزواری می فرماید وصف به حال ذات است. وصف به حال ذات را اصاله الماهوی ها می گویند ولی مرحوم سبزواری اصاله الماهوی نیست. لذا آن را معنا می کند و می گوید مراد معنای اصاله الماهوی نیست بلکه منظور دیگری هست که بعدا بیان می شود مصنف کاملا توضیح می دهد که چگونه می توان وجود را برای ماهیت درست کرد به طوری که صفت برای خود ماهیت باشد؟

ادامه بحث اینکه آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه / بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی / کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه ۹۴/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه / بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی / کلی و جزئی / مباحث الفاظ / منطق / شرح منظومه.

ص: ۲۹۲

« او موجوده و الوجود وصف له بحال متعلقه ای فرده موجود او وصف له بحال ذاته » (۱) [۱]

نکته مربوط به جلسه قبل: بحث در ماهیت « و عبارت دیگر کلی طبیعی » بود که آیا در خارج موجود است یا موجود نیست و اگر موجود است به چه نحوه وجود دارد آیا وجود بالذات یا وجود بالعرض یا وجود بالتبع دارد؟ این مباحث بیان شد. یک مثال برای تبیین اصاله وجود «نه برای اثبات اصاله وجود» باقی مانده بود که آن مثال بیان می شود به عبارت دیگر این مثال برای تبیین واسطه در عروض است.

بیان مثال: آینه ای را ملاحظه کنید که در جلوی آن، جسمی که دارای رنگ است قرار دهید مثلا جسمی با رنگ سبز قرار دهید. وقتی به صفحه آینه نگاه کنید می بینید سبز است فرض کنید این جسمِ سبز، کل صفحه آینه را پُر کند می بینید صفحه آینه سبز است. اگر کسی بپرسد آیا آینه سبز است؟ جواب داده می شود که سبز نیست بلکه جسمی که جلوی آینه است سبز می باشد ولی در عین حال جایز است که گفته شود آینه، سبز است به این اعتبار که رنگ سبز در آن افتاده است پس اسناد رنگ سبز به آن جسم سبز، اسناد حقیقی و الی ماهوله است اما اگر اسناد رنگ سبز به آن آینه بدهید اسناد مجازی و الی غیر ماهوله است. هیچکدام از این دو، اسناد غلط نیست. اسناد غلط وقتی است که شیء سبز در جلوی آینه نباشد و گفته شود آینه

سبز است و اگر خود آینه به وسیله رنگ سبز،سبز شود اسناد سبز به او حقیقت است.

ص: ۲۹۳

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۳۵، س۱، نشر ناب.

وقـتی که عکس سـبز در آینه می افتـد سـبز بـودن، وصـف است که اگر به جسم نسـبت داده شـود حقیقت است و اگر به آینه نسـبت داده شود مجاز است. در ما نحن فیه هم گفته می شود وجود در ماهیت افتاده و سـریان پیـدا کرده است آیا موجودیت، وصف مجـاور است همـانطور که سبزی، وصف مقابل بود یا موجودیت، وصف خود ماهیت است؟ اگر گفته شود موجودیت، وصف خود ماهیت است؟ مجاز می باشـد اما اگر گفته شود موجودیت، وصف وجود ماهیت است حقیقت می باشـد همانطور که اگر سبز بودن، وصف آینه گرفته شود مجاز است و اگر سبز بودن، وصف جسم مقابل گرفته شود حقیقت است.

کسانی که ماهیت را موجود بالـذات دیدنـد و اصاله را به ماهیت دادنـد می گویند موجودیت بعد از افاضه وجود، برای ماهیت است امـا کسـانی که اصـاله الوجودی هسـتند می گوینـد بعـد از افـاضه وجود، وجود برای مـاهیت نیست بلکه موجودیت برای وجودی است که به مـاهیت داده شـده است. به عبـارت دیگر ماهیت، موجودیت بالمجاز دارد همانطور که آینه رنگ بالمجاز دارد.

بحث امروز: بعضـی گفته بودند ماهیت در خارج منتفی است اما بعضی گفته بودند موجود است. مرحوم سبزواری طرفدار قول دوم است و می گویـد مـاهیت در خـارج موجـود است و منتفی نیست. امـا این سوال مطرح می شود که وجود، وصف مـاهیت است آیا وصف به حال خود ماهیت است یا وصف به حال متعلق ماهیت است. «متعلق ماهیت، همان وجود است».

کسانی که گفته بودند وجود برای ماهیت، بالعرض ثابت است یا موجودیت برای ماهیت، بالعرض است اجازه نمی دهد که موجودیت، وصف خود ماهیت گرفته شود بلکه وصف متعلق ماهیت است که همان وجود می باشد. «یعنی وصف وجود به حال متعلق است».

اگر موجودیت وصف خود ماهیت باشد و ماهیت واقعا موجود بود وصف ماهیت به حال ذات موصوف «یعنی ماهیت» است و اگر موجودیت وصف خود وجود باشد موجودیت وصف ماهیت است اما نه به حال ذات ماهیت بلکه به حال متعلق ماهیت است «یعنی موجودیت برای متعلق ماهیت است نه خود ماهیت».

کسانی که قائلند موجودیت برای ماهیت، بالعرض است معتقدند که موجودیت وصف ماهیت به حال متعلق است. کسانی که به اصالت ماهیت قائلند یا موجودیت را برای خود ماهیت می دانند یا مثل مرحوم آقا علی حکیم ماهیت را به تبع وجود، حقیقتا موجود می دانند می گویند موجودیت، وصف ماهیت است ولی وصف به حال متعلق موصوف است نه وصف به حال ذات موصوف.

تا اینجا یک بیان برای وصف به حال ذات و وصف به حال متعلق گفته شد. بیان دیگری هم هست که موجودیت وصف برای ماهیت باشد به اعتبار ذات یا به اعتبار متعلق. که مرحوم سبزواری این بیان را متعرض شده است.

توضیح: ماهیت همان کلی طبیعی است. کلی طبیعی دارای افراد است و افراد آن، متعلقاتِ آن است. وقتی ماهیتی متصف به وجود یا موجودیت می شود گاهی به لحاظ خود ماهیت است و گاهی به لحاظ فرد آن است. اگر به لحاظ خود ماهیت باشد وصف به حال خودش می شود در صورتی که اصاله الماهوی باشید و وصف به حال متعلقش یعنی وجود می شود در صورتی که اصاله الوجودی باشید یعنی اگر وصفِ ماهیتِ کلی قرار داده شد «یعنی وصف کلی طبیعی و لابشرط از عوارض قرار گرفت» وصف به حال موصوف می شود و اگر وصف مجاور ماهیت یعنی وجود گرفته شود وصف به حال متعلق موصوف می شود.

ص: ۲۹۵

اگر ماهیت کلیه را به اعتبار فردش موصوف به موجودیت کردید «نه ماهیت به لحاظ وجودش، چون اگر به لحاظ وجود لحاظ شود دو صورت دارد که بیان شد» در این صورت به ظاهر اینگونه است که یکبار ماهیت، متصف به وجود می شود و یکبار فرد، متصف به وجود می شود. اگر ماهیت، متصف به وجود شود به لحاظ فرد، ماهیت متصف به وصف به حال متعلق موصوف می شود و اگر خود ماهیت متصف به موجودیت شود ماهیت، متصف به وصف به حال خود موصوف می شود « و تحقیقی که درباره ماهیت و وجود داشتیم که ندیده می گیریم و الا اگر خود ماهیت را متصف به وجود کنید دو حالت پیدا می کند یا به حیث خودش است که وصف به حال موصوف می شود یا به حیث وجودش است که وصف به حال متعلق موصوف می شود».

مرحوم سبزواری می فرماید وقتی که ماهیت، متصف به وجود به اعتبار فردش می شود به نظر من، وصف به حال موصوف است نه وصف به حال متعلق، چون مصنف فرد را با کلی یکی می داند. وقتی کلی، متصف به وجود شد به حال خود موصوف است اگر فرد هم متصف به وجود شود مثل این است که کلی متصف شده لذا باز هم به حال خود موصوف است.

نکته: بحث ما در وجود خارجی است و وجود خارجی برای کلی نیست بلکه برای فرد است. هیچ وقت کلی در خارج موجود نمی شود آنچه موجود می شود فردِ کلی است. پس وقتی ماهیت انسان متصف به وجود می شود در واقع آن فرد، متصف به وجود می شود نه ماهیت اگر بتوان وصفی که به فرد داده شده، به کلی هم داده شود یعنی فرد و کلی متحد بودند این وصفی که برای کلی آورده می شود به حال خود کلی است و به حال متعلقش نیست اما اگر وصفی که به فرد داده شده را نتوان برای کلی آورد یعنی فرد و کلی متحد نبودند بلکه مثلا مجاور «مثل وجود که مجاور ماهیت بود» یا مقابل «مثل مثال آینه» بود وقتی این وصف برای کلی آورده می شود وصف به حاله موصوف نیست بلکه وصف به حال متعلق موصوف است.

ص: ۲۹۶

خلاصه: مرحوم سبزواری می فرماید اگر من می گویم که ماهیت موجود است و این موجودیت، وصف به حال خودش است نگو که بنده اصاله الماهوی شدم. بنده معتقد هستم به اینکه موجودیت، حقیقتا برای وجود است و اگر فردی را که در خارج وجود دارد متصف به موجودیت می کنم این اتصاف، اتصاف به حال خود فرد است و چون ماهیت با این فرد متحد است اتصاف ماهیت به وجود هم به حال خود موصوف است نه به حال متعلق موصوف.

نکته: توجه اینکه همانطور که بنده «یعنی استاد» اشاره کردم دو بحث درست می شود که در هر دو، وصف به حال متعلق و وصف به حال موصوف هست. در یک بحث، ماهیت با وجود ملاحظه شد و گفته شد وصفِ موجودیت برای وجود، وصف به حال موصوف شد و وصف موجودیت برای ماهیت، وصف به حال متعلق موصوف شد. در بحث دیگر که ماهیت با فرد ملاحظه می شود در این صورت موجودیت به فرد و ماهیت نسبت داده می شود. نسبت موجودیت به فرد، وصف به حال موصوف است و نسبت به ماهیت کلی، باید وصف به حال موصوف نباشد بلکه وصف به حال متعلق موصوف یعنی فرد باشد ولی چون فرد با ماهیت، متحد است همانطور که این وصف، وصف به حال فرد است وصف به حال ماهیت هم هست اما در عین حال اگر ماهیت با وجود سنجیده می شود ما معتقدیم که وصف موجودیت برای ماهیت، به حال متعلق یعنی به حال وجود است.

ص: ۲۹۷

مرحوم سبزواری چون با فرد می سنجد می گوید وصف موجودیت برای ماهیت، به حال موصوف «یعنی به حال خود ماهیت» است به اعتبار اینکه ماهیت، با فرد متحد است.

توضیح عبارت

« او موجوده »

بیان کردیم که در کلی طبیعی اختلاف است که آیا در خارج، منتفی است یا موجود است؟ اگر موجود باشد این سوال پیش می آید که موجودیت برای آن چه نوع وصفی است آیا وصف به حال خود موصوف است یا وصف به حال متعلق موصوف است.

« و الوجود وصف له بحال متعلقه ای فرده موجود او وصف له بحال ذاته »

ترجمه: آیا وجود، وصف کلی طبیعی و ماهیت به حال متعلقش است یا وصف ماهیت به حال ذاتش است «یعنی وقتی گفته می شود ماهیت موجود است یعنی خودش موجود است».

«ای فرده موجود»: وقتی گفته می شود ماهیت موجود است مراد این نیست که خود ماهیت موجود است بلکه مراد این است که فرد آن موجود است به عبارت دیگر ماهیت به عین وجود فرد موجود است نه در ضمن وجود فرد.

« و الثانی هو الحق »

دومین مطلب حق است که وجود وصف برای ماهیت به حال ذاتش باشد

« لکن لا بمعنی اصاله الماهیه فی التحقق »

ترجمه: نه به این معنا که ماهیت در تحققش اصالت دارد « این، معنای قول کسانی است که اصاله الماهوی هستند. مرحوم سبزواری می فرماید اینکه می گویم وجود اگر وصف ماهیت قرار بگیرد به حال خود موصوف است مرادم این نیست که ماهیت، اصیل است ».

« فی التحقق » متعلق به « اصاله » است.

« لان الوجود الحقیقی هو الاصل فی التحقق »

زیرا مراد من این است که وجود، اصل در تحقق است «نه اینکه ماهیت، اصل در تحقق باشد».

«بل بمعنی ان اسناد التحقق الیها بالحقیقه و لیس تجوزا عنه العقول الجزئیه»

پس مراد از اینکه گفته شود « وجود اگر وصف ماهیت قرار بگیرد وصف به حال ذات موصوف است » چیست؟ مرحوم سبزواری با این عبارت بیان می کند که اسناد تحقق و وجود به ماهیت، بالحقیقه است و مجاز نیست.

«عند العقول الجزئیه»: در نزد عقول جزئیه تجوّز و مجاز نیست بلکه حقیقت است. بله در نزد عقولی که جزئی نباشند اسناد وجود به ماهیت مجاز و غیر ماهوله است.

معنای عقول جزئیه: عقول جزئیه دو اطلاق دارد

اطلاق اول: در مقابل عقول فعاله و عالیه است که آنها عقول کلی سِعی هستند و در جلسه قبل کلّی سعی توضیح داده شد در مقابل عقول کلیه، عقل انسان است که عقل جزئی می شود. به عبارت دیگر عقل منفصل و عقل متصل وجود دارد. عقل منفصل، عقلی است که از ما جدا می باشد و موجود دیگری غیر از ما هست عقل متصل، مرتبه ای از خود ما هست زیرا ما عاقل هستیم و مرتبه تعقل، بالاترین مرتبه نفس ما است.

موجوداتی مثل انسان که عقل متصل دارند عقل آنها جزئی است و موجوداتی که عقل کلی دارند ملائکه می باشند.

پس عقول جزئیه به معنای عقول انسانها است که در نزد عقول انسانها چنین اسنادی مجاز نیست و در نزد عقول کلیه مجاز است.

ص: ۲۹۹

ظاهرا این اطلاق در اینجا اراده نشده است.

نکته: عقل منفصل را عقل فعال هم می گویند و عقل متصل را عقل منفعل هم می گویند.

اطلاق دوم: انسانها دو نوع عقل دارنـد که یک عقل کلی و یک عقل جزئی است اینها معتقدند که عقول عرفا جزئیه نیست اما بقیه افراد، عقولشـان جزئیه است عرفا می گوینـد اگر کسـی وجود را نسـبت به فرد ماهیت بدهـد مجاز است تا چه رسـد که به کلی مـاهیت نسـبت داده شود اما عقول جزئیه «یعنی کسانی که عارف نیسـتند» معتقدنـد که اگر وجود به فردی از ماهیت یا به خود ماهیت به لحاظ فردش نسبت داده شود مجاز نیست.

«لان الماهیه بشرط الوجود موجوده»

از اینجا دلیل بر این مطلب است که اسناد تحقق به ماهیت مجاز نیست.

اسناد تحقق به ماهیت، مجاز نیست/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اسـناد تحقق به مـاهیت، مجـاز نیست/ آیـا کلی طبیعی در خـارج وجود دارد یـا نه/ بیـان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« لان الماهیه بشرط الوجود موجوده و اللابشرط عینه » (۱) [۱]

فرق بین کـل منطقی و عقلی و طـبیعی به این صـورت بیـان شـد که کلی منطقی و عقلی در خـارج موجود نیسـتند امـا در کلی طبیعی اختلاف است. بعضی گفتند در خارج موجود نیست و بعضی گفتند موجود است. ما به قولی که می گوید موجود است پرداختیم و بحث به اینصورت ادامه داده شـد که آیـا خود مـاهیت در خارج موجوداست یا فردش موجود است. الان در ضـمن جواب این سوال هستیم.

ص: ۳۰۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۳۶، س۳، نشر ناب.

چون این سوال کمی ابهام پیدا کرده بود دوباره سوال، توضیح داده می شود.

سوال: کسـانی که حکم کردنـد به اینکه مـاهیت در خـارج موجود است از آنهـا سوال می شود که آیـا خود مـاهیت در خارج موجود است یـا فرد از مـاهیت در خـارج موجود است. فرق بین خود ماهیت و فرد آن چه می باشـد؟ ماهیت، لا بشـرط است و فقط مثلا انسانیت است اما فرد، بشـرط شیء است یعنی انسانیتِ همراه این عوارض که زید را تشکیل داده و انسانیت همراه آن

عوارض که عمرو را تشکیل داده است.

توجه کنید کنید که یک قول می گوید فرد انسان که زید و عمرو است در خارج موجود است این زید و عمرو، هر کدام انسانِ همراه با عوارض است. انسانیت در خارج نیست در همه جا ماهیتِ بشرط شیء است مثلا انسانِ بشرط شیء است و انسان لا بشرط پیدا نمی شود حتی در ضمن انسانِ بشرط شیء هم انسان لا بشرط پیدا نمی شود.

اما یک قول می گوید انسانیت در خارج هست ولی خودش نمود ندارد بلکه به عین افراد یا در ضمن افراد وجود دارد. یعنی قبول دارد که انسانیت در خارج موجود است ولی نحوه بودنش به این است که بعین افراد یا در ضمن افراد موجود باشد. به عبارت دیگر در خارج، بشرط شیء موجود است ولی در ضمن بشرط شیء، لا بشرط هم وجود دارد. یعنی در ضمن زید، انسان هست نه اینکه انسان به قید کلیت موجود باشد که انسانِ بشرط کلیت بشود که قول رجل همدانی است بلکه انسانِ لا بشرط موجود است که می تواند در زید و می تواند در عمرو باشد ولی وقتی عوارض زید همراهش شد انسانی که زید است می شود و این شخص انسان که در زید است در عمرو نیست چون در زید، عوارض مخصوص زید را دارد. اما اگر عوارض برداشته شود می توان گفت انسانیتی که در زید است در عمرو هم هست. آن گروهی که می گوید خود ماهیت در خارج موجود است همین حرف را می گوید یعنی انسانیتِ لا بشرط موجود است که اگر عوارض آن برداشته شود می توان گفت که در زید است و می توان گفت که در عمرو است.

الان سوال این است: انسانیتی که بتوان آن را از عوارض خالی کرد در ضـمن این فرد یا بعین وجود فرد، وجود دارد یا نـدارد؟ یـک قول می گویـد که فقـط همین فرد است. در این فرد، انسـانیتِ لاـ بشـرط وجود نـدارد و فقـط انسانیتِ مشـروط است این انسـانیت زیـد مخصوص زیـد است و در عمرو نیست « توجه کنیـد که مراد شـخصِ انسـانیتی که در زیـد آمـده نیست زیرا آن شخص انسـانیتی که همراه عـوارض آمـده مخصـوص زیـد است بلکه مراد بـا قطع نظر از عوارض است که آیـا مخصوص زید هست یا نه؟ » اما یک قول می گوید با قطع نظر از عوارض داریم.

نکته در بیان نحوه گرفتن کلی از خارج: در خارج، کلی وجود نـدارد هر چه در خارج موجود می باشد فرد است چگونه کلی از خارج گرفته می شود؟ ابن سـینا در کتاب برهان شفا این مطلب را کاملا تبین کرده و می گوید شما زید را با چشم نگاه می کنیـد و آن را در مرتبه پایین ذهن می آورید که کارش دیدن است از مرتبه ی پایین ذهن به مرتبه متوسط می آیید که کارش تخیل است. در قوه خیال وقتی زیـد را ملاحظه می کنیـد آن را تجربه می کنید یعنی انسانیت آن را جدا می کنید. طول قامتش را جـدا می کنیـد. رنگ پوست او را جدا می کنید، اینکه پدر و مادرش چه کسـی است؟ در چه جایی زند گی می کند؟ یعنی این عوارض را از آن جدا می کنید. در اینصورت آنچه که باقی می ماند انسانیتِ خالی است این انسانیتِ خالی به وسـیله عقل درک می شود. « امـا آیـا همـان انسـانیت است یـا انسـان دیگری است؟ کـاری به این نـداریم. ابن سـینا معتقـد است که همان انسانیت نیست. یک انسانیت دیگر است که عقل فعال آن را افاضه میکند ».

ص: ۳۰۲

در این توضیحی که داده شد یک انسانِ جزئی که زید است در مرتبه پایین ذهن که کارش دیدن است موجود می باشد و هر گاه زید از جلوی شما عبور کند آن صورت از بین می رود. یک انسان دیگر که آن هم زید است در قوه خیال دارید که آن را پخش کردید « یعنی انسانیت و قد و رنگ و ... آن را جداکردید ولی در عین حال آن مجموعه را هم با قوه خیال می بینید زیرا ممکن است زید از جلوی چشم شما عبور کرده باشد ولی الان چهره زید در نزد شما هست » وقتی تمام عوارض را برداشتید آن کلی باقی می ماند که فقط انسانیتِ خالی و لا بشرط است در عقل می رود.

پس در اینجا سه چیز وجود دارد:

۱ ـ انسانی که زید است و در مرتبه پایین ذهن می باشد.

۲ ـ انسانی که زید است ولی توانستیم عوارض زید را از آن جدا کنیم که این در مرتبه خیال متوسط است.

۳ ـ انسانیتِ خالی که در عقل است.

تا اینجا زید دیده شد و اعمالی در آن انجام گرفت اما الان عمرو را می بینید و همین سه اتفاق که در زید افتاد در عمرو هم می افتد. وقتی به صورت عقلیه انسانیت می رسیم صورت انسانیت عمرو با صورت انسانیت زید چه رابطه ای دارد آیا بر هم منطبق می شوند یا کنار یکدیگر قرار می گیرند؟ ابن سینا می گوید بر هم منطبق می شوند و کنار هم قرار نمی گیرند هکذا اگر بکر و خالد و ... را ببینید صورتهای زیادی متراکم می شوند و بر یکدیگر منطبق می شوند و یکی می گردند. سپس ابن سینا می گوید این یک صورتی که الان موجود است از تراکم صُوَر درست شد لذا بر تمام این صور قابل صدق است یعنی بر انسانیت زید و انسانیت بکر و ... صدق می کند چون از اینها گرفته شده است.

ص: ۳۰۳

به این بیانی که ذکر شد انسانیت در همه یکی است یعنی انسانیت کلی که در زید است با انسانیت کلی که در عمرو است فرق نمی کند.انسانیتِ همراه، فرق می کند یعنی در مرتبه پایین ذهن و مرتبه متوسط، انسانیتِ زید با انسانیت عمرو فرق می کند اما در مرتبه عالی انسانیت زید با انسانیت عمرو فرق نمی کند.

الان بحث در این است که آنچه که کلی است و در ذهن ما است و می تواند در زید و عمرو و بکر باشد آیا در خارج موجود است یا نه؟ « توجه کنیدکه بحث ما در انسانیت به نعت کلی نیست زیرا انسانیت به نعت کلیت مسلما در خارج نیست » یعنی در ضمن افراد یا به عین وجود افراد در خارج موجود است یا نه؟

یک قول می گوید آنچه موجود است فرد می باشد و کلی نیست. یک قول می گوید کلی هست ولی به نعت کلیت موجود نیست بلکه در ضمن افراد است. عبارت مرحوم سبزواری به ا ین صورت بود « موجود فرده » یعنی وصف به حال متعلّق باشد یعنی وقتی که گفته می شود ماهیت، موجود است مراد این نیست که خود ماهیت که موصوف می باشد موجود است بلکه فردش که متعلقش است موجود می باشد. یا « او وصف له بحال ذاته » است یعنی وقتی گفته می شود ماهیت موجود است و وجود، صفتِ ماهیت قرار می گیرد مراد این است که خود ماهیت موجود است « ولی این ماهیت به چه نحوه موجود است بحث دیگری می باشد ». بدون شک این ماهیت به نعت کلیت موجود نیست پس یا در ضمن فرد موجود است چنانکه متکلمین گفتند یا به عین وجود فرد موجود است چنانکه حکما گفتند.

ص: ۳۰۴

پس بحث در این است که آنچه در خارج داریم فرد است یا علاوه بر فرد، ماهیت هم در ضمن فرد هست؟

مرحوم سبزواری این قول را انتخاب می کند که وصف به حال خود موصوف است یعنی ماهیت، موجود است. وقتی می گوید « ماهیت، موجود است » توهم می شود که شما « یعنی مصنف » اصاله الماهوی هستید. مرحوم سبزواری جواب می دهد که مراد من این نیست که ماهیت اصیل است بلکه آن لا بشرط، در ضمن فرد « یعنی در ضمن بشرط شیء » موجود است مرحوم سبزواری توضیح می دهد و می فرماید لابشرط با بشرط شیء متحد است زیرا حمل می شود و حمل دلیل اتحاد است. پس اگر فرد موجود است. چون فرد با لابشرط متحد است پس متحدِ آن هم موجود است. پس قبول می کند که فرد، موجود است و متحدِ فرد در ضمن فرد یا بعین وجود فرد، موجود است.

نکته: هر دو گروه می گویند ماهیت در خارج موجود است. هم آن گروه که می گوید فرد آن موجود است هم آن گروه که می گوید خود ماهیت موجود است.

وقتی انسانیت را از زید و عمرو بگیرید اگر این دو فرق می کردند بر یکدیگر منطبق نمی شوند. و وقتی منطبق می شوند پس فرقی با هم ندارند بلکه فرق در عوارض است. شخصی که می گوید ماهیت در ضمن فرد در خارج موجود است می گوید این انسانیت با آن انسانیت فرق دارد یعنی این انسانیت که در زید است موجود می باشد و آن انسانیت که در عمرو است موجود می باشد و این دو با هم فرق می کنند.

اما کسی که می گوید ماهیت در خارج موجود است می گوید انسانیت زید با انسانیت عمرو فرق ندارد. عوارض آنها فرق دارد. پس خود ماهیت در خارج موجود است ولی در ضمن فرد موجود است.

نکته: آن گروهی که بیان می کند فردِ ماهیت در خارج موجود است می گوید انسانیتِ زید در خارج موجود است و آن گروهی که بیان می کند ماهیت ما در خارج موجود است می گوید انسانیت در زید موجود است نمی گوید انسانیتِ زید موجود است. یعنی یکی قبول می کند انسانیتِ لابشرط در خارج موجود است با قطع نظر از عوارض یعنی اگر انسانیت زید در عمرو بیاید همان انسانیت زید است. اما یکی می گوید انسانیتی که در زید است یک فردی از انسانیت است که فقط در زید است و اگر در عمرو آورده شود باطل شده است پس تفاوت در عوارض است. ولی انسانیت، مشترک است اما انسانیتِ مشترک، به وصف اشتراک در خارج نیست بلکه همراه خصوصیات زید و عمرو در خارج است. انسانیتِ مشترک « بدون عوارض » در ذهن است چون عوارض در ذهن برداشته می شود.

خلاصه بحث: سوال این بود که فرد موجود است یا ماهیت موجود است؟ وقتی که فرد موجود باشد توصیف کردن ماهیت به وجود، توصیف به حالِ متعلَّق است و وقتی که ماهیت موجود باشد توصیف کردن ماهیت به وجود، توصیف به حال خود موصوف است. و روشن شد که اگر فرد، موجود باشد انسانیت زید نمی تواند با انسانیت عمرو یکی باشد ولی اگر ماهیت در خارج موجود باشد انسانیت زید با انسانیت عمرو یکی است ولی عوارض آنها فرق می کند.

مرحوم سبزواری بعد از اینکه می گوید مراد من اصاله الماهیه نیست این مطلب را تبیین می کند که لا بشرط، محمول قرار می گیرد و بشرط شیء، موضوع قرار می گیرد. مثلا گفته می شود « زید انسان »، « عمرو انسان ». زید و عمرو، فرد ماهیت است که موضوع شده است و آن محمول، خود ماهیت است یعنی موضوع، ماهیت های بشرط شیئ هستند و محمول، ماهیت لا بشرط است. چون محمول با موضوع باید متحد باشد پس آن لابشرط با بشرط شیء متحد است. اگر بشرط شیء « که فرد است » در خارج موجود است متحدِ آن هم « که انسانیت لا بشرط است » در خارج موجود است چون حکم احد المتحدین به دیگری سرایت می کند و الا ـ اگر یکی در ذهن و یکی در خارج موجود شود اتحاد نیست. اتحاد بین دو چیزی است که در یک ظرف باشند.

نکته: ماهیت دارای لا بشرط و بشرط شیء و بشرط لا است. ماهیتِ بشرط لا به معنای بشرط لای از کلیت و جزئیت، و بشرط لای از خارجیت و ذهنیت و بشرط لای از این عوارض و آن عوارض است. پس ماهیتِ بشرط لا، کلیِ محض می شود. جای این ماهیت در ذهن است و در خارج نیست. اما جای ماهیتِ بشرط شیء فقط در خارج است اگر شرائطش خارجی باشد. و ماهیتِ بشرط شیء فقط در ذهن است اگر شرائطش ذهنی باشد. گاهی گفته می شود « ماهیت شخصی » یا « ماهیت با داشتن فلان عوارض شخصی » که جای این دو در خارج است چون آن شیئی که همراه آن است در خارج می باشد. اما یکبار « ماهیت نوعی و کلی و جنسی و فصلی » گفته می شود که جای آن در ذهن است چون شرطی که به آن چسبیده شده در ذهن است. پس بشرط شیء، بستگی به شرطش دارد که اگر شرط خارجی به آن بچسبد جای آن در خارج است و اگر شرط ذهنی به آن بچسبد جای آن در ذهن است. اما لابشرط، هم می تواند در ذهن باشد هم می تواند در خارج باشد چون شرطی ندارد « اما بشرط شیء در یک حالت فقط ذهنی بود و در یک حالت فقط خارجی بود ».

یک « لا بشـرط مقسمی » هم داریم که فرق آن با بشرط قسمی در ماهیت باید توضیح داده شود: لا بشرط قسمی به معنای این است که نسـبت به شـرائطی که بشـرط شـیء درست می کند خالی است « بشرط شیء مثل کلیت و نوعیت و جنسیت که برای ذهن است و بشـرط زندگی کردن در این مکان واین زمان و شـخص بودن، مربوط به خارج است ». پس لا بشـرط قسـمی این شـد که نسبت به عوارضـی که بشـرط شـیء را می سازند لا بشـرط است اما یک « لا بشـرط مقسـمی » داریم که شامل این لا بشـرط قسـمی می شود و شامل بشـرط شـیء و بشـرط لا هم می شود. یعنی لا بشـرط مقسمی، لا بشرط از هر سه قسم است نه اینکه لا بشرط از عوارض باشد.

مرحوم سبزواری می فرمایـد « لاـ بشـرط »ی که مـا در اینجـا می گوییم مقسمِ بشـرط شـیء است و مقسم متحـد بـا قسم است. توضـیح این مطلب این است که وقتی می خواهید انسان را تقسـیم به سـفید و سیاه کنید چه کاری می کنید؟ ابتدا مقسم را می آورید و سازنده قسم را به آن ضـمیمه می کنید. نمی گویید «انسان، تقسـیم به سـیاه و سفید می شود » بلکه می گویید « انسان تقسیم می شود به انسان سیاه و انسان سفید » یعنی مقسم که انسان است در اقسام می آید. اگر هم آورده نشود در تقدیر گرفته شده است. انسان سـفید و انسان سـیاه که دو قسم می باشـند با قسم خودشان که انسان است متحد می باشند. پس مقسم با قسم متحد است.

انسانِ لابشـرط، مقسم برای انسانِ بشرط شیء نیست « بلکه یک قسم است » چون لا بشرطِ قسمی است. زیرا انسانِ لا بشرط به معنای لا بشـرط از عوارض است. یکبار گفته می شود « انسانِ بشـرط لا »، « انسان لا بشرط »، انسان بشرط شیء ». وقتی لفظ « انسـان » آورده شود شامـل هر سه می شود. امـا یکبار گفته می شود « انسان، لا بشـرط از عوارض ». این دو عبارت با یکـدیگر فرق می کنند یعنی انسانِ لا بشـرط مقسمی با انسان لا بشرط قسمی فرق می کند. انسان لا بشرط مقسمی شامل انسان لا بشرط و انسان بشـرط شـی و انسان بشـرط لا می شود اما لا بشـرط قسـمی شامل هر سه نمی شود بلکه شامل انسان سـیاه و سـفید می شود. پس انسانِ لابشرط قسمی با انسان لابشرط مقسمی فرق دارد.

اگر لابشـرط مقسـمی مطرح شود با اقسام متحد می شود از باب اینکه مقسم با اقسام متحد است اما اگر لابشـرط قسـمی مطرح شود چگونه با بشرط شی متحد می شود؟ چون این دو قسیم هم هستند.

بیان شد که از طریق حمل متحد می شوند زیرا بشرط شی « مثل زید » موضوع قرار داده شد و لابشرط، محمول قرار داده شد و گفته شد محمول با موضوع متحد است پس این لابشرط با بشرط شی متحد است.

مرحوم سبزواری، هم از طریق مقسم وارد می شود و هم حمل می کند لذا در اینجا به نظر می رسد خَلطی صورت گرفته است. گویا مصـنف لابشـرط مقسـمی را با لابشرط قسمی یکی گرفته است چون هم از مقسم استفاده می کند که مقسم با قسم متحد است « که این برای لابشـرط مقسـمی است » هم از حمـل اسـتفاده می کنـد که محمـول بـا موضوع متحـد است « که این برای لابشرط قسمی است ».

توجه کنید عبارت مرحوم سبزواری دقیق است و خَلطی واقع نشده است. ایشان لابشـرط را لابشرط مقسمی می گیرد نه قسمی. یعنی انسانِ لابشرط مقسمی را لحاظ می کند « توجه کنید که مرحوم سبزواری تعبیر به ماهیتِ لابشرط مقسمی می کند ولی ما برای اینکه بحث آسانتر شود تعبیر به انسانِ لابشـرط مقسـمی می کنیم ». یعنی انسانِ لابشرط مقسمی، هم انسانِ لابشرط قسمی را شامـل می شود هم انسـان بشـرط شـیء را شامـل می شود هم انسـان بشـرط لا را شامل می شود « انسان بشـرط لا عبارت از حیوان ناطق است که هیچ چیز همراه آن نباشد ».

مرحوم سبزواری انسان لا بشـرط مقسـمی را ملاحظه کرد درحالی که می توانست لا بشـرط قسـمی را ملاحظه کنـد چنانکه ما نگاه کردیم ولی ایشان بالاتر می روند و لا بشـرط مقسـمی را ملاحظه می کنند و می گویند لا بشرط مقسمی بر زید حمل می شود « ولی ما گفتیم لا بشرط قسمی بر زید حمل می شود که هر دو صحیح است ».

توضیح عبارت

« لان الماهیه بشرط الوجود موجوده »

« لاـن » دلیـل برای این است که خود مـاهیت حقیقتـا در خـارج موجود است یعنی لاـ بشـرط در خارج موجود است حال یا در ضمن فرد یا بعین وجود فرد موجود است.

دلیل این است که ماهیت بشرط وجود « یعنی بشرط شیء که همان فرد است مثل زید » در خارج موجود است.

ص: ۳۱۰

« و اللابشرط عینه »

اگر تعبیر به « عینها » می کرد ضمیر به « ماهیت بشرط الوجود » بر می گشت حال که تعبیر به به « عینه » کرده ضمیر را به « بشرط الوجود » بر می گردانیم.

ترجمه: و لا بشرط، عین بشرط الوجود است.

نکته: تا اینجا دو مقدمه بیان کرد مقدمه اول این بود که ماهیت بشرط الوجود، موجود است. مقدمه دوم این است که لا بشرط عین بشرط الوجود است. نتیجه در صفحه ۱۳۹ سطر ۳ بیان می شود « فوجود احد المتحدین وجود آخر » یعنی عین بشرط الوجود « یا متحد با شرط الوجود » که ماهیت لا بشرط است موجود می باشد. به عبارت دیگر مقدمه اول این است که ماهیت لا بشرط با ماهیت موجوده، متحد است. مقدمه دوم این است که ماهیت موجوده در خارج موجود است سپس اضافه می کند که حکم احد المتحدین به متحد سرایت می کند پس اگر ماهیتِ موجوده در خارج موجود است متحد آن هم که ماهیت لا بشرط است در خارج موجود است پس ماهیت لا بشرط در خارج موجود است.

« اذ هو مقسم له و المقسم یحمل بهو هو علی اقسامه »

این عبارت دلیل بر این است که به چه علت لا بشرط، عین بشرط شیء « یعنی عین بشرط الوجود » است.

ترجمه: زیرا لا بشرط مقسم برای بشرط الوجود است « این یک مقدمه بود » و مقسم بر اقسامش به حمل متواطی که حمل هو هو است حمل می شود « این هم یک مقدمه دیگر است » و اتحاد، افاده می کند « پس مقسم با اقسامش متحد است به عبارت دیگر محمول با موضوعش متحد است وقتی متحد شد پس لا بشرط، عین بشرط الوجود می شود یعنی ماهیت، عین فرد می شود نه در ضمن فرد.

ص: ۳۱۱

« و لا نستدل بالجزئيه كما اشتهر »

بعضـی اسـتدلال به جزئیت کردنـد و خواسـتند ثابت کنند که ماهیت در خارج موجود است. به اینصورت بیان کردند که وقتی زیـد را تحلیـل کنیـد یـک « مـا هو » و یـک « من هو » دارد. « مـا هو »ی زیـد، انسـانیتش است و « من هو »ی آن، « که همـان، شخصـیتش است » عوارضـش می باشـد، « مرحـوم صـدرا می گویـد شخصـیت زیـد را وجود درست می کنـد و آن عوارض، اماراتِ تشخص اند ولی مشاء می گویند عوارض، مشخصاتند یعنی شخصیت درست می کنند ».

« ما هو » همان ماهیت لا بشـرط است و « من هو » همان شـرط است. مستدل می گوید این فرد در خارج وجود دارد که دارای دو جزءِ « من هو و ما هو » است. اگر مرکبی در خارج وجود داشته باشد اجزاء آن هم در خارج هست پس این جزئش که « ما هو » است در خارج می باشـد و آن جزئش که « من هو » است در خارج می باشـد پس « ما هو » در خارج است یعنی از طریق جزئیت، ثابت می کند که « ما هو » در خارج است.

مرحوم سبزواری می فرماید من به جزئیت استدلال نمی کنم چون لا بشرط، جزء خارجی نیست بلکه جزء ذهنی است.

ترجمه: برای اثبـات خـارجی بودن مـاهیت « یـا موجودِ در خـارج بودن مـاهیت » اسـتدلال نمی کنیم به اینکه ماهیت، جزء فرد خارجی است « زیرا من لا بشرط را جزء خارجیِ ماهیتِ بشرط شیء نمی دانم ».

ص: ۳۱۲

« اذ لیس اللابشرط جزءا خارجیا للماهیه بشرط شیء »

لا بشرط، جزء خارجی ماهیتِ بشرط شیء است.

« فالانسان الشخصی والفرس الشخصی والبیاض الشخصی و غیرها من الماهیات المخلوطه بالوجود موجوده فی العالم »

سپس مصنف وارد بحث می شود و انسان شخصی را مطرح می کند که همان زید است و از انسان شخصی که در خارج موجود است نتیجه می گیرد که انسان هم در خارج موجود است.

ادامه بحث اینکه اسناد تحقق به ماهیت، مجاز نیست/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ ۲_ وجودی که وصف ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالــذات/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ ادامه بحث اینکه اسناد تحقق به ماهیت، مجاز نیست/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ ۲_ وجودی که وصف ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« فالانسان الشخصی و الفرس الشخصی و البیاض الشخصی و غیرها من الماهیات المخلوطه بالوجود، موجوده فی العالم » (۱) [۱]

بحث در وجود کلی طبیعی در خارج بود. مرحوم سبزواری فرمودند کلی طبیعی در خارج موجود است سپس این سوال مطرح شد که وجود برای خود کلی طبیعی است یا برای فرد آن است؟

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۳۹، س۱، نشر ناب.

مدّعا: مرحوم سبزواری، فرمودند وجود برای خود کلی طبیعی است.

دلیل: ماهیت بِشرط شیء، که فرد ماهیت است در خارج موجود می باشد و لابشرط، که خود ماهیت است با این فرد متحد است زیرا یا حمل بر این فرد می شود یا مقسمِ این فرد می باشد. در هر صورت با این فرد متحد است و اگر فرد که متحد با ماهیت است موجود می باشد پس خود ماهیت هم کلی طبیعی می باشد موجود است چون حکم احد المتحدین به دیگری سرایت می کند. مصنف می خواهد برای این مطلب کلی مثال بزنند.

بیان مثال: انسانِ شخصی را ملاحظه کن که فردی از ماهیت است و همانند فرس شخصی و بیاض شخصی و غیر اینها را

ملاحظه کن. « یک مثال، عَرَض است و دو مثال، جوهر است. یعنی فرق نمی کنـد که ماهیت، جوهری باشد یا عرضـی باشد ». مراد از «شـخص» در «انسـان شخصـی»، فردی از ایـن مـاهیت مراد است یعنی فردی از انسـان و فردی از فرس و فردی از بیـاض ملاحظه شود که موجود می باشند زیرا ماهیتِ بشرط شیء هستند و ماهیت بشرط شئ در خارج موجود است.

مصـنف می فرمایـد این اشـخاص، ماهیات مخلوطه به وجودنـد پس در خارج موجودند. مراد از « ماهیات مخلوطه به موجود »، ماهیات موجوده است و ماهیات موجوده همان افراد ماهیتند حال چه ماهیت بشرط شئ گفته شود چه فرد ماهیت گفته شود چه ماهیت مخلوطه بالوجود گفته شود فرقی نمی کند.

کلی طبیعی که عبارت از لابشـرط و مقسم این افراد است متحد با این افراد است مثلا انسان شخصـی، ماهیت مخلوطه به وجود شد که فرد ماهیت است و خود انسان، خود ماهیت می شود یعنی لا بشرط می شود.

ص: ۳۱۴

فرس و بیاض، لا ـ بشرط می شوند که بر فرد فرس و فرد بیاض حمل می شوند و این حمل، مفید اتحاد است بنابراین کلی طبیعی با فرد متحد است وقتی کلی طبیعی با فرد متحد شد حکم فرد را که وجودِ در خارج است به کلی طبیعی داده می شود و گفته می شود کلی طبیعی هم در خارج موجود است ولی اگر در خارج موجود است آیا به عین وجود افراد موجود است یا در ضمن وجود افراد موجود است که بحث دیگری است. اما ثابت شد که کلی طبیعی در خارج موجود است و به عبارت دیگر ماهیت در خارج موجود است و وجود، وصف خود ماهیت است نه اینکه وصف ماهیت نباشد و وصف فرد آن باشد. پس وجود، وصف خود ماهیت است ولی از وصف فرد خودش گرفته است یعنی چون فردش وجود دارد این ماهیت هم چون متحد با آن فرد شده وجود خواهد داشت.

توضیح عبارت

« فالانسان الشخصی و الفرس الشخصی و البیاض الشخصی و غیرها من الماهیات المخلوطه بالوجود، موجوده فی العالم »

ترجمه: انسان شخصی و فرس شخصی و بیاض شخصی و غیر اینها از ماهیاتی که مخلوط به وجود هستند «یعنی ماهیات موجوده که ماهیاتِ بشرط شئ هستند » همه در عالم خارج موجودند».

« و الطبیعی منها و هو اللا بشرط المقسم لایّ خصوصیه منها متحد معها »

« متحد معها » خبر « الطبیعی است ». ضمیر « منها » را می توان به « ماهیات » و می توان به این سه مثال « انسان، فرس و بیاض » برگرداند.

ص: ۳۱۵

طبیعتی از این ماهیات که عبارت از لابشرط است و به عبارت دیگر مقسم برای افراد یا برای هر خصوصیتی از این ماهیات است «یعنی انسانی که طبیعی است با هر خصوصیتی که انسانها دارند جمع می شود. هکذا فرس طبیعی با هر خصوصیتی که افراد فرس دارند جمع می شود هکذا بیاض طبیعی » متحد با این ماهیات مخلوطه « یا با این سه مثال » است.

« فوجود احد المتحدین وجود الآخر »

تا اینجا یک مقدمه را بیان کرد که « طبیعی با فرد متحد است ». مقدمه بعدی این است که « فرد در خارج موجود است ». نتیجه گرفته می شود که متحد دیگر هم در خارج موجود است ولی قبل از این که به متحد دیگر اشاره کند قانون کلی « که حکم احد المتحدین به دیگری سرایت می کند » بیان شد.

ترجمه: وجود فرد، وجود کلی طبیعی است « پس همانطور که وجود، وصف فرد است همانطور وجود، وصف کلی طبیعی است ».

صفحه ۱۳۹ سطر ۴ قوله « نعم »

تا اینجا مرحوم سبزواری کلی طبیعی را در خارج موجود به وجودی که وصف خود کلی طبیعی « یا ماهیت » است لحاظ کرد حال همین وجودی که وصف ماهیت است چه نوع وجودی است آیا وجود بالذات است یا بالتبع است یا بالعرض است؟

مصنف می فرماید وجود بالعرض است: « کسانی که قائل به احاله الماهوی هستند می گویند وجود بالذات است و مانند آقا علی حکیم می گوید وجود بالتبع است » یعنی حقیقتا وجود برای خودش نیست بلکه برای مجاورش یعنی وجود است پس موجودیت برای وجودِ ماهیت است که بالمجاز و بالواسطه اسناد به ماهیت داده می شود.

ص: ۳۱۶

نکته: قبلاـ بیان شد که ماهیت در خارج موجود است و این وجود، وجود مجازی نیست البته بیان شد که این در نزد عقول جزئیه است. که مراد از عقول جزئیه، مقابل عقول عرفانیه و عقول دقیق است که آنها قائل به مجازیت هستند یعنی عقول کسانی که حکیم و فیلسوف هستند. در نزد عرفا وجود برای غیر خداوند تبارک، مجاز است. موجودات حقیقتا حاکی از وجودند نه اینکه موجود باشند. اگر گفته شود « حاکی از وجودند » اسناد الی ماهوله است و اگر گفته شود « موجودند » اسناد الی غیر ماهوله است. این طبق نظر عرفا بود اما فلاسفه می گویند غیر از واجب تعالی همه موجودات، وجود دارند ولی وجودشان وجود امکانی است اما وجود واجب فقط یکی است ».

مصنف، وجود را به ماهیت موجوده، حقیقتا نسبت داد « و مثل عرفا فکر نکرد » اما همین وجود به ماهیت هم نسبت داده می شود حال سوال می کنیم که نسبت وجود به ماهیت آیا به خاطر این بود که نسبت به وجود داده شده بود و ما به ماهیت نسبت دادیم یا مستقیما به خود ماهیت نسبت داده شده بود؟

می گوییم چون به وجود ماهیت نسبت دارد به خود ماهیت هم نسبت داده می شود. پس اینکه قبلاـ بیان شد وجود برای ماهیت، حقیقت است در مقابل قول عرفا بود.

نکته: واسطه بر دو قسم است:

الف: واسطه در ثبوت: معنای واسطه در ثبوت این است که شخص می خواهد صفتی را برای شیئی ثابت کند ولی نمی تواند به صورت مستقیم ثابت کند لذا نیاز به واسطه است تا از طریق واسطه ثابت شود. این واسطه فقط باعث می شود این صفت به ذی الواسطه برسد مثلاـ فرض کنید می خواهیم حرکت را برای گاری درست کنیم. خود گاری حرکت ندارد باید از طریق واسطه که اسب است حرکت برای گاری ثابت شود ولی وقتی برای گاری ثابت شد گاری واقعا حرکت می کند حرکت اسب واسطه در ثبوت حرکت برای گاری می شود و حرکت برای گاری ثابت می شود پس آن حرکتی که واسطه برای ثبوت حرکت برای چیزی می شود به آن واسطه، واسطه در ثبوت گفته می شود.

ب: واسطه در عروض: اگر واسطه ای بود که حکم در واقع برای خود همین واسطه بود و نتوانست حکم را به ذی الواسطه وارد کند به این، واسطه در عروض گفته می شود.

پس واسطه در ثبوت، صفتی را که برای خودش است برای چیز دیگر ثابت می کند. اما واسطه عروض صفت خودش را نمی تواند به ذی الواسطه بدهد بلکه کنار ذی الواسطه قرار می گیرد تا صفتی که برای خودش است به ذی الواسطه نسبت داده شود مثلا حرکت اسب واسطه برای حرکت گاری شد یعنی خود اسب دارای حرکت بود و حرکت به گاری هم داد و حرکتی برای گاری ثابت کرد و گاری حقیقتاً حرکت کرد اما واسطه در عروض نمی تواند این کار را بکند چون گاری برای شخصی که سوار گاری است نمی تواند حرکت درست کند فقط می تواند بگوید این حرکتِ من، مجازاً به دیگری نسبت داده شود که واسطه در عروض می شود. یعنی حرکت بر انسان، عارض می شود نه اینکه ثابت شود و لذا انسان، واجد حرکت نمی شود بلکه معروض حرکت می شود به این معنا که خودش حرکت ندارد و حرکت مجاور بر او وارد می شود.

پس واسطه در عروض با واسطه در ثبوت فرق کردند. و وقتی فرق این دو روشن شد بیان می شود که واسطه در عروض بر سه قسم است:

قسم اول: واسطه در عروض با ذو الواسطه دو وجود دارند « یعنی در وجود متعددند » و در وضع هم متعددند مثلا مثل گاری و شخصی که سوار گاری است دو وجودند و یک وجود نیستند و وضع آنها « یعنی قابلیت اشاره حسی آنها » هم متعدد است. وقتی اشاره حسی به گاری و شخصی که سوار گاری است می کنید دو اشاره ای جدا می کنید یعنی اشاره به گاری جدای از اشاره به آن شخص است.

ص: ۳۱۸

قسم دوم: واسطه در عروض با ذو الواسطه، تعدد در وجود دارند ولی تعدد در وضع ندارند مثلا ابیضیتِ بیاض واسطه برای ابیضیت جسم می شود. آیا این دیوار سفید است یا سفیدی، سفید است؟ گفته می شود که دیوار دارای رنگ نیست زیرا هر رنگی که به دیوار زده شود دیوار به همان رنگ خوانده می شود. پس دیوار، سفید نیست بلکه رنگی که بر دیوار کشیده شده سفید است بنابراین ابیضیت واقعا برای دیوار نیست بلکه برای بیاضِ بر روی دیوار است و چون این بیاض بر روی دیوار افتاده ما به دیوار هم ابیض می گوییم پس ابیضیت واقعا برای بیاض است و مجازا برای دیوار است بنابراین ابیضیت بیاض، واسطه برای ابیضیتِ جدار شد اما این واسطه، واسطه در عروض بود نه واسطه در ثبوت.

واسطه که بیاض است و ذو الواسطه که دیوار است دو وجود دارند « دیوار دارای یک وجود است بیاض هم دارای یک وجود دیگر است اگر چه وجود بیاض برای دیوار است ولی دو وجود است که یکی وجود فی نفسه است و آن، وجود دیوار است و یکی وجود لغیره بیاض است.

اما اگر بخواهید اشاره کنید اگر به بیاض اشاره کنید به دیوار هم اشاره می شود. یعنی با یک اشاره به هر دو اشاره می شود. پس تعدد در وضع ندارند بلکه اتحاد در وضع دارند.

قسم سوم: واسطه در عروض با ذو الواسطه، دو وجود ندارند تا چه رسد به اینکه دو وضع داشته باشند. فصل، متحصِّل است و جنس به توسط فصل، از تردید می آید و متحصِّل می شود. اگر فصل نباشد جنس، مردد می شود. « البته فصل، جنس را متحصِّل فی الخارج نمی کند بلکه مشخِّصات باعث وجود خارجی می شوند اما فصل باعث می شود جنس، تبدیل به نوع شود و نوع، وجود ذهنی دارد و وجود خارجی ندارد. فردِ نوع، وجود خارجی دارد ».

پس فصل، تحصل دارد و به جنس تحصلِ ذهنی می دهد اما واسطه می شود برای اینکه جنس، تحصل پیدا کند. آیا بعد از اینکه فصل، تحصّل به جنس داد جنس متحصل می شود یا اگر فصل خودش را کنار ببرد تحصّل از جنس گرفته می شود؟ مسلماً اگر فصل خودش را کنار بکشد جنس، تحصل ندارد پس معلوم می شود که جنس، تحصّل را نگرفته است. مجاور آن که فصل است تحصل دارد و وقتی به جنس می چسبد به جنس هم تحصّل عارضی و بالمجاز داده می شود پس فصل، واسطه در عروضِ تحصّل برای جنس است.

تا اینجا معلوم شد که واسطه، عبارت از فصل است و ذو الواسطه، عبارت از جنس است. اینها یک وجود دارند نه دو وجود. یعنی به یک وجود در ذهن موجودند. بله وقتی تحلیل کنید می توان گفت من جنس را به تنهایی ملاحظه می کنم که این، موجود در ذهن می شود و فصل را به تنهایی ملاحظه می کنم که این، موجود در ذهن شود. ولی وقتی خوب ملاحظه کنید می بینید که نتوانستید جنس را در ذهن موجود کنید چون تا فصل از آن گرفته شود مردد میگردد و امر مردد در ذهن نمی آید.

نکته: در قسم اول، واسطه و ذی الواسطه دارای دو وجود و دو وضع بودند. در قسم دوم، واسطه و ذی الواسطه دارای دو وجود بودند ولی دو وضع نداشتند. در قسم سوم، واسطه و ذی الواسطه دارای دو وجود نیستند بلکه دارای یک وجود است. سوال این است که ماهیت و وجود از کدام سنخ است؟ مرحوم سبزواری می فرماید از سنخ سوم است یعنی به یک وجود موجودند که آن وجود هم، وجود خود وجود است. همانطور که فصل و جنس به یک تحصّل متحصِّل اند و این تحصل برای فصل است نه برای جنس. وجود و ماهیت هم به یک وجود وجودند و این وجود برای وجود است نه برای ماهیت. پس وجود، واسطه در عروض برای ماهیت شد اما از قسم سوم است.

ص: ۳۲۰

توضیح عبارت

« نعم الوجود الحقیقی واسطه فی العروض لتحقق الماهیه لا واسطه فی الثبوت »

همین وجودی که در نزد عقول جزئیه، حقیقی است و در نزد عقول عرفا مجازی است، واسطه در عروض است برای تحقیق ماهیت « یعنی این وجود، واسطه می شود که تحقق را به ماهیت نسبت بدهیم ولی تحقق در واقع برای خود این وجود و واسطه است » نه اینکه این وجود حقیقی واسطه در ثبوتِ تحقق برای ماهیت شود بلکه واسطه در عروض تحقق برای ماهیت می شود.

« لکن الواسطه فی العروض لها اقسام »

مصنف از اینجا اقسام واسطه در عروض را بیان می کند تا این که به عبارت « هذا مناسب ... » در صفحه ۱۴۳ سطر دوم می رسد و می گوید قسم سوم، مناسب بحث ما است.

نکته: چرا عقول فلاسفه را عقول جزئیه نامیدیم؟ در مقابل آن، عقول عرفا است که حتما عقول کلیه است.

در عرفان گفته می شود که انسان دارای ۷ مرتبه است:

۱ــ مرتبه طبع.

۲ــ مرتبه نفس که گاهی به جای آن عقل می گذارند.

۳ــ مرتبه روح.

۴ــ مرتبه قلب.

۵ــ مرتبه سرّ.

۶ــ مرتبه خفی.

۷ــ مرتبه اخفی.

عرفا سعی می کنند همان عقلی که برای همه انسانها می باشد را تلطیف کنند وقتی لطیف شود درک آن قویتر می شود و جلای بیشتری پیدا می کند چون عقل با انفعال، صوَر را می گیرد « زیرا عقلِ ما عقلِ منفعل است. برخلاف عقول عالیه که عقل فعال اند » هر چقدر که عقل ما جَلا داشته باشد عکس بهتر و صورت بهتری داخل آن می افتد بنابراین هر چقدر که عقل، لطیف تر شود سعه ی عقل ما بیشتر می شود. عرفا سعی می کنند عقل را لطیف کنند و از درجه ی عقل به درجه ی روح بروند و از روح به قلب و به سرّ بروند. نهایت مرتبه ای که عرفا می رسند مرتبه سرّ است. مرتبه خفی و اخفی برای عرفای معمولی نیست بلکه برای انبیاء است. گفته شده که اخفی برای پیامبر آخر الزمان است که لطیف ترین عقل و عالیترین عقل

است. پس هر چه که به سمت لطافت برویم عقل ما کلی تر می شود یعنی سعه ی آن بیشتر می شود. عارف چون از مرتبه های بالای عقل استفاده می کند گفته می شود که عقل او کلی است « کلی یعنی سعه ی انفعال و جلای بیشتر دارد و صورت در آن بهتر منعکس می شود » لذا عقل عارف را کلی می گویند و عقل فیلسوف را جزئی می گویند. البته عقل فیلسوف نسبت به خیال و حس، کلی است اما وقتی در مراتب قرار می گیرد نسبت به مراتب بالاتر، جزئی می شود پس عقل فیلسوف نسبت به مراتب بالای جزئی می شود و عقل عارف نسبت به عقل فیلسوف کلی می شود ولو عقل عارف نسبت به عقل انبیاء جزئی می شود.

توجه کنید مراد از کلی و جزئی، وسیع و ضیّق است. مراد، قابل صدق بر کثیرین نیست پس عقل فیسلوف که جزئی است یعنی تنگ است و عقل عارف که کلی است یعنی وسیع است و جایگاه و گنجایش آن بیشتر است و صور بیشتری در آن نقش می بندد. هر صورتی در عقل عارف آشکارتر از عقل فیلسوف نقش می بندد لذا چون آشکار است عارف می گوید « دیدم » اما فیلسوف می گوید « فهمیدم » چون صورت در ذهن فیلسوف طوری می افتد که باید بگوید « فهمیدم » اما در ذهن عارف طوری می افتد که باید بگوید « دیدم » لذا عارف ادعای شهود می کند اما فیلسوف ادعای تعقل و فهم می کند.

ادامه بحث اینکه وجودی که وصف ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه وجودی که وصف ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

«لکن الواسطه فی العروض لها اقسام» (۱) [۱]

بیان شده که وجود با ماهیت متحد می شود و بر «ماهیت موجوده»، اطلاق «موجود» می شود همچنین بر ماهیتی که لابشرط لحاظ شده، این اطلاق به واسطه «وجود» است یعنی به واسطه این است که این ماهیت، موجود شده است. آیا این وجود که باعث می شود موجودیت برای ماهیت حمل شود واسطه در ثبوتِ موجودیت برای ماهیت هست یا واسطه در عروض موجودیت برای ماهیت هست؟ این قول را انتخاب کردیم که واسطه در عروض باشد یعنی موجودیت را به ماهیت نسبت می دهیم به واسطه وجودی که با این ماهیت متحد شده است و این واسطه، واسطه می شود که موجودیت به طور مجاز بر ماهیت حمل شود. فرق بین ثبوت و عروض قبلا بیان شد به اینکه اگر چیزی واسطه در ثبوتِ وصف شود آن وصف برای ذو الواسطه حقیقتاً ثابت است و اگر چیزی واسطه در عروض وصف شود آن وصف برای ذو الواسطه بالمجاز ثابت است. در اینجا « وجود » واسطه می شود که موجودیت برای ماهیت بالمجاز ثابت باشد این، مدعا بود.

ص: ۳۲۲

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۴۲، س۱، نشر ناب.

سوال: واسطه در عروض سه قسم است کدام یک از اقسام، در ماهیت وجود مورد قبول است؟

جواب: قسم سوم مورد قبول است. آن سه قسم عبارتند از:

۱- حرکت سفینه باعث می شود که به آن شخصی که در سفینه نشسته است نسبتِ «متحرک» بدهیم ولی این واسطه، واسطه در عروض است یعنی واسطه می شود که حرکت برای جالس و راکب سفینه بالمجاز حمل شود.

۲- ابیضیتِ بیاض واسطه می شود که این ابیضیت برای دیوار هم حاصل شود ولی بالمجاز حاصل شود.

۳- فصل باعث می شود که تحصل بر جنس عارض شود ولی عروضِ مجازی است.

توجه کنید که عروض در هر سه، مجازی است. پس واسطه هایی که داشتیم واسطه در عروض است. فرق بین این سه در جلسه قبل بیان شد که در قسم اول، سفینه که واسطه است با جالس در سفینه که ذو الواسطه است به دو وجود موجودند اولا، و به دو اشاره هم مشارٌ الیه واقع شوند ثانیا. اما در قسم دوم، بیاض که واسطه است و جدار که ذو الواسطه است به دو وجود موجودند اما به یک اشاره، مشارٌ الیه واقع می شوند. در قسم سوم واسطه که فصل است و ذو الواسطه عبارت است از جنس است این دو با یک وجود موجودند نه اینکه با دو وجود موجود باشند تا بعداً بررسی کرد که اشاره ی آنها دو تا است یا یکی است.

فرق بین قسم سوم در دو قسم قبل روشن است زیرا در قسم سوم، وجود متحد است اما در دو قسم قبل وجود، متعدد است. در دومی، اشاره هم متعدد است و در اولی، اشاره متعدد نیست و فقط یک اشاره است. سبب اینکه در دومی دو اشاره و در اولی یک اشاره است این می باشد که در دومی، واسطه در ذو الواسطه حلول کرده است. زیرا واسطه که بیاض است در ذو الواسطه که جدار است حلول کرده است. در اولی، واسطه در ذو الواسطه حلول نکرده است. زیرا واسطه که سفینه است در ذو الواسطه که جالس می باشد حلول نکرده است. حلول، باعث وحدت اشاره می شود. اگر حالّ و محلّ داشته باشید به هر دو با یک اشاره، اشاره می کنید یکی از تعریف های حالّ این است که در اشاره تابع محل باشد یعنی وقتی به محل اشاره کردید به آن هم اشاره شود یا وقتی به حالّ اشاره کردید به محل هم اشاره شود.

ص: ۳۲۳

توضیح عبارت

« لکن الواسطه فی العروض لها اقسام »

قرار شد که وجود، واسطه در حملِ موجودیت بر ماهیت شود. حال سوال می شود که چه نوع واسطه ای است؟ بیان می کند که واسطه در عروض است سپس گفته می شود که واسطه در عروض سه قسم است کدام یک مراد است؟

« منها کحرکه السفینه لحرکه جالسها »

یکی از آن اقسام مثل حرکت سفینه است که واسطه برای حرکت جالس سفینه می شود. « یعنی حرکت سفینه سبب و واسطه می شود تا حرکت برای جالس سفینه عارض شود ».

« و منها کابیضیه البیاض لأبیضیه الجسم »

قسم دوم از واسطه در عروض مانند ابیضیت بیاض است که واسطه برای ابیضیت جسم می شود.

« حیث ان الاولیین موجودتان بوجودین منفصلین فی الوضع و الاخیرتین کذلک و لکن متحدتان فی الوضع »

مراد از « اولیین »، حرکت سفینه و حرکت جالس سفینه است.

چگونه این دو مورد، واسطه در عروض هستند؟ چه تفاوتی بین این دو وجود دارد که این دو را دو تا کرده است؟ با این عبارت بیان می کند.

ترجمه: چون این دو « یعنی حرکت سفینه و حرکت جالس سفینه » موجودند ولی به دو وجود موجودند اما این دو وجود علاوه بر اینکه منفصل از یکدیگر هستند و دو وجود هستند، منفصلِ در وضع هم هستند «یعنی نمی توان با یک اشاره به هر دو اشاره کرد » ولی آن دو آخری « یعنی ابیضیت بیاض و ابیضیت جسم » موجود به دو وجودند و لکن در وضع متحدند « و با یک اشاره حسی می توان به آنها اشاره کرد ».

نکته: حلول عرض لزومی ندارد که تا عمق شیء باشد بلکه بر پوسته آن شی هم باشد کافی است. حلول به معنای این است که وجود لغیره پیدا کند به نحوی که اشاره به هر دو، یکی باشد حال این حلول در پوسته جدار باشد یا در عمق جدار باشد.

« و منها کالجنس و الفصل حیث ان الفصل علة لتحصل الجنس »

و از اقسام مثل جنس و فصل است که فصل، علت و واسطه در عروض برای تحصل جنس است.

« و هما متحدان فی الوجود »

فرق قسم سوم با دو قسم اول این است که جنس و فصل در وجود متحدند و یک وجود دارند « اما دو قسم اول دارای دو وجودند » به خاطر اینکه بر یکدیگر حمل می شوند اما دو قسم اول بر یکدیگر حمل نمی شوند زیرا سفینه بر جالس یا حرکت سفینه بر حرکت جالس حمل نمی شود. هکذا ابیضیتِ بیاض بر ابیضیت جسم حمل نمی شود اما در اینجا فصل بر جنس حمل می شود و حمل، علامت اتحاد در وجود است.

نکته: اگر از طریق حمل بخواهیم اتحاد در وجود را بفهمیم می گوییم در قسم دوم هم حمل ممکن است زیرا می گوییم « الجدار البیض » پس « ابیض » با « جدار » به یک وجود موجودند همانطور که جنس و فصل به یک وجود موجودند پس فرقی بین دومی و سومی باقی نمی ماند چون دومی و سومی وجودشان یکی است در حالی که ما وجود دومی را دو تا گرفتیم.

ص: ۳۲۵

توجه کنید حملی که ما می گوییم در وجود عرضی نیست. ابیض، وجود خارجی ندارد بلکه وجود عرضی و انتزاعی دارد. « بیاض و جدار وجود خارجی دارند ». ابیض را از جداری که همراه بیاض هست انتزاع می کنید. در اینجا دو وجود هست که یکی بالذات و یکی بالعرض است و اجازه حمل می دهد. بر خلاف جنس و فصل که یک وجود است. این یک جواب است که داده شد. اما جواب دیگر این است که ما گفتیم ابیضیت بیاض واسطه است و ابیضیت جدار ذو الواسطه است. واسطه و ذو الواسطه را نمی توان بر یکدیگر حمل کرد اما در قسم سوم گفته می شود که تحصّلِ جنس ذو الواسطه است و تحصل فصل، واسطه است. جنس و فصل را می توان بر یکدیگر حمل کرد اما آیا تحصل آنها را هم می توان حمل کرد یا نه؟ گفته می شود که تحصل ها را از این جهت که هر دو تحصل هستند می توان بر هم حمل کرد ولی مضافٌ الیه های آنها نمی گذارد حمل بشوند مگر خود مضاف الیه ها را حمل کنید. تحصّلِ جنس، تحصل فصل نیست همانطور که ابیضیتِ جسم، ابیضیتِ بیاض نیست. در اینجا جنس و فصل بر یکدیگر حمل می شوند لذا اتحاد دست می شود در حالی که در آنجا بیاض و جدار بر یکدیگر حمل نمی شوند و چون حمل نمی شوند لذا اتحاد درست نمی شود به عبارت دیگر در قسم سوم نمی توان بین دو تحصّل حمل کرد اما بین دو متحصَّل می توان حمل کرد و همین کافی است و نشان می دهد که این دو یک وجود دارند اما جدار و بیاض دو وجود دارند.

ص: ۳۲۶

« سیما فی البسائط الخارجیه »

در بسائط خارجیه می توان جنس و فصل را متحد کرد چون جنس و فصل از ماده و صورت گرفته می شود. بسائط خارجیه چنانکه از اسم آنها پیدا است ماده و صورت در خارج ندارند مثل اعراض و مجردات امکانی « مثل عقول ». فقط جواهر مرکبه در خارج، دارای ماده و صورت هستند. در جایی که ماده و صورت در خارج باشد جنس و فصلِ واقعی خواهید داشت اما در جایی که ماده و صورت در خارج نباشد جنس و فصل انتزاعی و ساختگی خواهید داشت یعنی از ما به الامتیاز این دو، فصل انتزاع می شود و از ما به الاشتراک آنها، جنس انتزاع می شود و الا جنس و فصل واقعی ندارند چون ماده و صورت ندارند.

این جنس و فصل انتزاعی چون هر دو از یک چیز گرفته شدند اتحادشان خیلی روشن تر است. در جواهر مرکبه، جنس و فصل را از ماده و صورت می گیرید که اگر چه در خارج متحدند ولی بالاخره دو چیز هستند اما در جواهر بسیطه یا اعراض، جنس و فصل از دو چیز گرفته نمی شود بلکه از خود همین شیء گرفته می شود ولی از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک گرفته می شود. به عبارت دیگر جنس و فصل از واحد گرفته می شود نه از متعدد لذا وحدت و اتحاد در آنجا روشن تر است.

پس در جایی که جنس و فصل از دو چیز گرفته می شود وقتی بر یکدیگر حمل شوند گفته می شود که متحدند حال اگر جنس و فصل از یک چیز گرفته شود و حمل گردد اتحادش روشن تر است.

نکته: البته در بسائط از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز گرفته می شود که دو تا می باشد ولی این دو تا بودن ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، با دو تا بودن ماده و صورت تفاوت می کند چون ماده و صورت دو تا هستند اما دو تای واقعی هستند ولی دوئیّت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز مانند ماده و صورت واضح نیست.

نکته: ما می گوییم جنس و فصل را از ماده و صورت می گیریم. توجه کنید که ماده و صورتِ خارجی را نمی توان منشا جنس و فصل قرار داد باید ماده و صورت را تصور کرد و در ذهن آورد تا ماده و صورت ذهنی شود. در اینصورت ابتدا ماده و صورت خارجی تصور می شود تا ماده و صورت ذهنی درست شود بعدا از ماده ی ذهنی با تعویض اعتبار، جنس بدست می آید و از صورت ذهنی با تعویض اعتبار، فصل بدست می آید. پس جنس و فصل از ماده و صورت خارجی گرفته نمی شود بلکه از ماده و صورت ذهنی گرفته می شود و اینکه گفتند فرق بین ماده و صورت با جنس و فصل اعتباری است نظر به ماده و صورت ذهنی داشتند یعنی فرق بین جنس و ماده ی ذهنی، اعتباری است و فرق بین فصل و صورت ذهنی اعتباری است نه اینکه فرق بین جنس و ماده ی خارجی اعتباری باشد بلکه حقیقی است چون وجودات آنها با هم فرق می کند زیرا یکی، وجود خارجی دارد و یکی وجود ذهنی دارد و وقتی وجودها حقیقتا فرق می کنند خود موجودها هم که جنس و ماده ی خارجی باشد حقیقتا فرق می کنند خود موجودها هم که جنس و ماده ی خارجی می باشد حقیقتا فرق می کنند.

ص: ۳۲۸

نکته: اعراض ماده و صورت ندارند چون عرض اگر ماده باشد در همن ماده حلول می کرد و موضوع نمی خواست.

« و هذا مناسب لتحقق الماهیه بواسطه تحقق الوجود الحقیقی »

تـا اینجـا سه قسم از اقسام واسـطه در عروض بیان شـد الان می خواهـد بیان کنـد که در ماهیت و وجود، واسـطه در عروض از کدام قسم است؟

می فرمایـد از قسم سـوم است. وجود واسـطه برای تحقق مـاهیت می شود و واسـطه و ذو الواسـطه بـا هم متحدنـد یعنی به یک وجود موجودنـد و به یـک اشـاره هم اشـاره می شونـد « وقتی گفته شود به یک وجود موجودنـد لازم نیست اشاره مطرح شود مسـلما اشاره واحد است ». اما سـفینه و جالس سـفینه دو وجود داشتند و همینطور بیاض و جدار دو وجود داشتند ولی ماهیت و وجود دو وجود ندارند بلکه یک موجودیت است که بالاصاله برای وجود است و بالعرض برای ماهیت است.

ترجمه: این قسم سـوم است که منـاسب و مشـابه بـا تحقق مـاهیت به واسـطه تحقق وجود حقیقی است « مـاهیت بواسـطه تحقق وجود حقیقی، تحقق پیدا می کند اما تحقق این دو، یکی بیشتر نیست و دو تحقق نیست لذا باید قسم اول و دوم خارج شود ».

نکته: صـدقِ « عرض » بر مقولات ۹ گـانه آیا ذاتی است یا عروض است؟ « اگر صـدق عرض بر این ۹ تا عرضی باشد ۹ مقوله خواهیم داشت و اگر صدق عرض بر این ۹ تا ذاتی باشد ۲ مقوله خواهیم داشت ».

گروهی می گویند صدق عرض بر این ۹ تا عرضی است لذا عرض، جامع عنوانی اینها است و جامع ذاتی و مقولی نیست. مرحوم میرداماد در قبس دوم از کتا قبسات می گوید عرض، جامع مقولی بین این ۹ تا است و صدق ذاتی بر این ۹ تا دارد لذا دو مقوله بیشتر وجود ندارند که عبارت از جوهر و عرض است. همانطور که جوهر نسبت به ۵ نوعش ذاتی است عرض هم نسبت به ۹ نوعش ذاتی است. در ادامه چند عبارت هم از ابن سینا از منطق شفا می آورد و اصرار می کند که ابن سینا هم همین حرف را می گوید. اما گروهی این را قبول ندارند و می گویند عرض، مقوله ی جدایی نیست و صدق عرضی بر این ۹ تا دارد لذا ۱۰ مقوله داریم نه ۲ مقوله.

آنچه باقی ماند قید « الحقیقی » برای « وجود » است که فرمود « الوجود الحقیقی » و باید توضیح داده شود که در جلسه بعد بیان می شود.

بیان مبنای مصنف در باب وجود ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مبنای مصنف در باب وجود ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۳۳۰

« لکن لیعلم ان الماهیه اعتباریه انتزاعیه وان کانت من الاعتبارات النفس الامریه » (۱) [۱]

قبل از بحث امروز، لفظ « الحقیقی » در صفحه ۱۴۳ سطر ۲ که قید « الوجود » قرار داده شده باید توضیح داده شود این قید را هم به اصطلاح فیلسوف می توان توضیح داد هم به اصطلاح عارف می توان توضیح داد.

توضیح قید « الوجود » بنابر اصطلاح فلسفه: مراد از « وجود حقیقی » در فلسفه همان وجودی است که حقیقتا موجود است. شاید به ماهیت هم بتوان وجود یا موجود گفت ولی وجود و موجود مجازی است نه حقیقی. پس وقتی به « وجود »، « موجود » می گویید مراد وجود حقیقی است. با توجه به اینکه وجود و موجود یکی است یعنی خود وجود بنفس ذاتش موجود است نه اینکه با اعطای یک موجودی، موجود شود « اما ماهیت با عطای وجود، موجود می شود » در اینصورت چه تعبیر به وجود کنید یا تعبیر به موجود کنید فرقی نمی کند. پس موجودیت برای وجود حقیقی است به این اعتبار، وجودش هم حقیقی است پس وجود حقیقی یعنی وجودی که حقیقتا موجود است و ماهیت هم به توسط او موجود می شود. ماهیت اگر حقیقتا موجود بود احتیاج به وجود نداشت ولی چون حقیقتا موجود نیست احتیاج به چیزی دارد که آن چیز حقیقتا موجود است و آن، وجود است به این مناسبت است که مرحوم سبزواری تعبیر به « وجود حقیقی » کرده است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۴۳، س۳، نشر ناب.

توضیح قید « الوجود » بنابر اصطلاح عرفان: در عرفان یک وجود حقیقی است و یک فیض و یک ظل « و سایه » هست. به عبارت دیگر یک نور و یک شعاع و یک ظل « و سایه » هست. به نور، وجود حقیقی گفته می شود و به شعاع، فیض گفته می شود و آن ظل را حکایت وجود می گوییم. در عرفان معتقدند که وجود حقیقی فقط یکی است و آن، خداوند _ تبارک _ است. فیض هم یکی است و آن وجود منبسط است. تکثر برای ظل ها است که همه حکایت وجود و آیات الهی اند که حکایت از اِلاه یعنی وجود حقیقی می کنند. خداوند _ تبارک _ وجود دارد. فیض آن هم که وجود منبسط است وجود دارد ولی شعاعِ آن وجود « تعبیر به شعاع، تعبیر درستی نیست چون لفظی وجود ندارد لذا تعبیر به شعاع شده » که برخورد به موانع و تعیّنات می کند ظل درست می شود مثل شعاع خورشید که وقتی به دیوار که مانع می باشد مرتبط شود پشت دیوار، ظلّ درست می شود و ظل،خود نور نیست اما حکایت از نور می کند. هر موجودی دارای یک تعیّن است که این تعیّنات موانع هستند « مثل دیوار که مانع بود » آن نوری که فیضِ اِلاه است « نه خود منبع نور که وجود است » به این تعینات می رسد و تشکیل سایه می دهد و این سایه حکایت از نور می کند پس ما همه حاکی هستیم و از نور حکایت می کنیم و لذا به ما « وجود ظلّی » می گویند. گاهی هم تعبیر به « وجود ثانوی ظلّی » می کنند. وجود حقیقی گاهی بر فیض هم اطلاق می شود. این وجود حقیقی در ما حاصل می شود و چون همراه تعیّن است مجموعه آن، ظل و حاکی می شود.آن وجودی که در ماهیت می باشد « که همان فیض الهی است نه خود خداوند _ تبارک _ » وجود حقیقی می شود و ماهیت ما که همان تعیّن است به توسط همین وجود حققی تحقق پیدا می کند ولی تحقق ظلّی پیدا می کند نه تحقق حقیقی « زیرا تحقق حقیقی برای وجود است که به ما افاضه شده است ».

توضیح تفصیلی « وجود » بنابر اصطلاح عرفان خیلی مفصل است و ما به طور مجمل بیان کردیم.

بحث امروز: مرحوم سبزواری می خواهد مبنایی را که در باب وجود و ماهیت دارد اظهار کند که ۴ مطلب است:

مطلب اول: ماهیت، امری اعتباری است.

مطلب دوم: ماهیت امری انتزاعی است.

مطلب سوم: ماهیت از اعتباریاتِ نفس الامریه است.

مطلب چهارم: اعتباری بودن ماهیت منافات با تحققش در خارج ندارد.

مصنف می فرماید ماهیت امری اعتباری است یعنی در وعاءِ اعتبار موجود است. وعاء اعتبار، خارج نیست. ظرف اعتبار با ظرف خارج فرق می کند. در جلسه قبل و دو جلسه قبل ادعا شد که ماهیت در خارج موجود است و تحقق دارد الان بیان می کند که ظرف ماهیت، اعتبار است. به نظر می رسد که این دو حرف منافات دارند. مرحوم سبزواری می فرماید اعتباری بودنش با تحقق خارجی داشتنش منافات ندارد.

توضیح مطلب اول: وقتی خارج را ملاحظه می کنید ماهیتِ موجوده دیده می شود یعنی شخصی از نوع انسان مثلا در خارج موجود است. این، ماهیت موجوده است و مراد، کلی طبیعی است. وقتی ماهیت موجوده در خارج لحاظ می شود، انسانیت « که ماهیت کلیه و لا بشرط است نه انسانیت که مقید به کلیت باشد. البته اگر چه مقید به کلیت هم شود اشکال ندارد ولی ماهیت کلیه و لا بشرط » در ذهن می آید بر اثر ملاحظه کردن شخص ماهیت « یا به عبارت دیگر بر اثر ملاحظه کردن ماهیت موجوده ». این ماهیت، مستقل از وجود و از عوارض است این ماهیت به وسیله لحاظ کردن، در اعتبار و ذهن می آید. در جلسات قبل بیان شد همین که در اعتبار است حمل بر ماهیت موجوده می شود و حمل دلالت بر اتحاد می کند پس آنچه که در ذهن شما است متحد با آن خارج است.

تـا اینجا معلوم شـد که ابتـدا توجه به ماهیت موجوده در خارج می شود سـپس از این ماهیت موجوده، ماهیتی در ذهن می آید که بدون قید « وجود » و بدون همراهی با عوارض می باشد.

توجه کنیـد که بیان کردیم ظرف ماهیت، اعتبار و لحاظ ذهن است با این توضـیحاتی که داده شـد معلوم گردید که ماهیت در لحاظ ذهن حاضر شد پس وجودِ لحاظی و اعتباری دارد.

در خـارج، مـاهیتِ موجوده وجود دارد امـا مـاهیت به عنوان اینکه ماهیت است وجود نـدارد مگر اینکه در اعتبار بیاوریـد و در اعتبار آن را حمل بر خارج کنیـد و بگوییـد متحـد با خارج است و چون خود ماهیتِ موجوده در خارج است متحـدِ آن هم در خارج است و متحد، در ضـمن فرد در خارج آمد. وقتی بخواهید آن را مسـتقل ملاحظه کنید و کاری به فرد نداشـته باشـید در ذهن و اعتبار می آورید و وجود اعتباری پیدا می کند.

توضـیح مطلب دوم: ماهیت امر انتزاعی است چون ماهیت از ماهیت موجوده انتزاع شـده است. ماهیت موجوده، فردی از وجود بود که محـدود به حـدّ خاصـی بود آنچه که در خارج هست وجود می باشـد چون اصالت با وجود است و از این وجودی که محدود بود حدّش انتزاع شد پس ماهیت، از وجود خارجی انتزاع شد. پس اعتبارش به نحو انتزاع کردن بود.

توضـیح مطلب سوم: این اعتبار، اعتبار نفس الامری است و از واقعیت، اخـذ شده است و ساخته ذهن ما نیست زیرا یک ماهیتِ موجودِ در خارج لحاظ شـد و از این ماهیتِ موجود در خارج که واقعیت داشت حدش که همان ماهیتِ خالص بود گرفته شـد و اعتبار گردید.

ص: ۳۳۴

توضیح مطلب چهارم: تحقق خارجی ماهیت با اعتباری بودن ماهیت منافات ندارد چون تحقق خارجی ماهیت به اینصورت اثبات شد که در ذهن ما این ماهیت به صورت لا بشرط می آید و حمل می شود بر ماهیت موجوده که بشرط شیء است. آن ماهیت موجوده در خارج وجود دارد و این ماهیت لا شرط هم که حمل بر ماهیت موجوده می شود متحد با ماهیت موجوده قرار داده می شود و به مقتضای اتحاد گفته می شود اگر آن ماهیت موجوده در خارج است این ماهیت لا بشرط هم در خارج است پس اعتباری است که از طریق اتحاد با این امر خارجی، تحقق خارجی پیدا کرده است پس هم می تواند اعتباری باشد هم می تواند خارجی باشد. اگر اعتباری بودن و خارجی بودن به یک حیث باشد با هم جمع نمی شود اما به دو حیث است زیرا اعتباری بودنش به این حیث است که در اعتبار و ذهن شخص آمده است و خارجی بودنش به این حیث است با امر خارجی متحد است. پس منافاتی بین اعتباری بودن و تحقق خارجی داشتن نیست.

توضیح عبارت

« لکن لیُعلم ان الماهیه اعتباریه انتزاعیه و ان کانت من الاعتباریات النفس الامریه »

تا اینجا مصنف سعی کرد تا ثابت کند ماهیت، تحقق خارجی دارد. الان بیان می کند که در عین تحقق خارجی داشتن، اعتباری است اما اعتباریتی که با تحقق خارجی داشتن، منافات ندارد.

ترجمه: لکن باید دانسته شود که ماهیت، اعتباری و انتزاعی است اگر چه از اعتبارات نفس الامریه است و واقعیت خارجی دارد.

ص: ۳۳۵

« الا ان اعتباریتها لا تنافی تحققها بواسطه الوجود الحقیقی »

« بواسطه » متعلق به « تحققها » است.

ترجمه: « ماهیت، اعتباری است » ولی اعتباریتش منافات با تحققش به واسطه وجود حقیقی ندارد « یعنی به واسطه وجود حقیقی که برای این ماهیت موجوده بود. این ماهیتِ لاـ بشرط هم به خاطر اتحاد با این ماهیت موجوده، محقَّق دِر خارج می شود در عین حال اعتباری می شود ». به عبارت دیگر به لحاظ لا بشرط، در ذهن است و به لحاظ لا بشرط که متحد با بشرط شیء باشد در خارج است. یعنی وقتی آن را در ذهن می آورید آن را لاـ بشرط می کنید تا با کلی بسازد و وقتی آن را در خارج می آورید لا بشرطی است که با شخص می سازد ــ چون لا بشرط با هر دو یعنی کلی و جزئی می سازد زیرا وقتی لا بشرط است اگر بشرط کلی شود درست است و اگر بشرط جزئی هم شود درست است ــ».

« بل توکده »

خود مصنف این عبارت را توضیح می دهد.

این اعتباری بودن تحققِ بواسطه وجود حقیقی را تاکید می کند. توجه کنید که عکس این مطلب را نمی گوید زیرا ضمیر فاعلی « توکده » مونث است که به « اعتباریه » بر می گردد و ضمیر مفعولی، مذکر است که به « تحقق » بر می گردد. اعتباریت با تحقق خارجی سازگار نیست اما اعتباریت با تحقق خارجی بواسطه ی یک شیئی که محقَّق است تحقق پیدا کرده. این اعتباریت با این تحقق سازگار است. اگر اعتباری نبود واسطه نمی خواست این واسطه خواستنش نشان می دهد که اعتباری است. یا اعتباری بودنش نشان می دهد که محتاج به واسطه است. اعتباری بودنش نشان می دهد که تحقق بلا واسطه ندارد اما تحقق مع الواسطه دارد.

ص: ۳۳۶

پس اعتباری بودنش، اثبات و تاکید می کند که محقَّقِ بالواسطه است اگر چه تحقق بلا واسطه را نفی می کند یعنی اعتباریت، تاکیدِ احتیاجِ به محقِّق را می کند.

نکته: از اعتباریت در مقام اثبات « مقام علم و کشف » کشف می شود که برای وجودش احتیاج به چیزی دارد زیرا اگر اعتباری نبود خودش در خارج موجود می شد. اما آیا در مقام ثبوت هم می توان گفت اعتباری بودن، علت برای این باشد که تحقق، بالواسطه باشد؟ ظاهرا می توان گفت اعتباری بودن، سبب احتیاج است. اکبر عبارت از تحقق بالواسطه است و اصغر عبارت از ماهیت است تحقق بالواسطه برای ماهیت، به خاطر اعتباری بودن ثابت می شود و این « اعتباری بودن » حد وسط و علت می شود و لذا اگر برهان آورده شود برهان لمّ می شود.

نکته: امر اعتباری در ذهن است ولی اعتبار بودنش در ذهن نیست بلکه یک واقعیت است. این امر اعتباری با واقعیتِ اعتباری بودنش می تواند در خارج و در مقام واقع، سبب برای چیزی باشد. توجه کنید که ما خود ماهیت را سبب نگرفتیم بلکه اعتباری بودن ماهیت را سبب می گیریم که یک شرط واقعی است. این اعتباری بودن ماهیت که واقعی است سبب می شود که تحققش در خارج، بالواسطه باشد لذا کلمه « اعتبار » رَه زن نشود و باعث ایجاد خَلط نگردد زیرا خود ماهیت اعتباری است ولی اعتباری بودن ماهیت، اعتباری نیست بلکه واقعی است.

ص: ۳۳۷

« اذ حیث لا فرد ذاتی بغیر واسطه لها کان الفرد الذاتی لمفهوم الوجود فردا لها و منشا لانتزاعها »

مصنف می فرماید در خارج، فردی برای ماهیت نیست بلکه در خارج، فرد برای وجود است پس ماهیت نمی تواند در خارج موجود باشد. آنچه که در خارج موجود است « وجود » می باشد و آن وجود که فردی برای وجود است باعث می شود که ما، ماهیت را از حدّ و محدودیتش انتزاع کنیم و با ا نتزاع آن، این ماهیت در ذهن ما می آید یعنی اعتبار می شود. پس اگر فردی برای ماهیت در خارج باشد اعتباریتی حاصل نبود اما چون فرد در خارج برای وجود است نه برای ماهیت لذا ناچار هستیم انتزاع کنیم و وقتی انتزاع کردیم این امرِ منتزَع در اعتبار ما و در لحاظ ما حاصل می شود. بنابراین اگر ماهیت، فرد خارجی داشت تحققش بالواسطه نبود و لازم نبود یک فردی از وجود درست شود و از آن انتزاع شود اما چون اعتباری است احتیاج دارد به اینکه فردی از وجود در خارج باشد تا ما ماهیت را به کمک این فرد انتزاع و اعتبار کنیم.

ترجمه: چون فرد ذاتی « فرد ذاتی یعنی فردی که برای این نوع باشد. زیرا هر نوعی، ذاتی این فرد است و فرد هم، فردِ ذاتی نوع است » برای ماهیت نیست. « آیا انسان و زید، نوع و فرد نیستند؟ یعنی آیا زید فرد ذاتی برای انسان نیست؟ مسلما فرد ذاتی است پس نمی توان گفت ماهیت در خارج، فرد ذاتی ندارد لذا مرحوم سبزواری که متوجه این مطلب است قید می آورد و می گوید بغیر واسطه، فرد ذاتی ندارد اما با واسطه ی وجود، فرد ذاتی دارد. وقتی وجود، ماهیت را در خارج می آورد این زید که ماهیت موجوده است فرد ذاتی برای انسان می شود اما با واسطه ی وجود، فرد ذاتی می شود نه بلاواسطه، بنابراین ماهیت، بغیر واسطه فرد ذاتی در خارج ندارد اما با واسطه، فرد دارد » آن فرد ذاتی که برای مفهوم وجود است، هم فرد برای این ماهیت می شود « یعنی چون فرد ذاتی ندارد به فرد وجود وابسته است به عبارت دیگر چون اعتباری است پس تحققش بواسطه وجود است » هم منشاءِ انتزاعِ ماهیتِ لا بشرط از این فرد می شود. « آیا می توان ماهیت را متصف به وجود کرد؟ مصنف می فرماید می توان متصف کرد. وصف برای خود ماهیت است اما وجودش بالعرض است نه بالتبع و نه بالذات. یعنی وجودش به عرض فرد ذاتیِ وجود است چون فرد ذاتی وجود، موجود است این ماهیت هم بالمجاز، موجود حساب شده. یعنی موجودیتِ بالمجاز، وصفِ خود ماهیت است اما موجودیت بالحقیقه وصف خود ماهیت نیست ».

ص: ۳۳۸

« فوصفها بالتحقق وصف بحال نفسها و بالحقیقه »

پس وصف ماهیت « و توصیف کردن ماهیت » به تحقق وجود، وصفی است به حال نفس ماهیت « نه اینکه وصفی به حال فرد ماهیت باشد بلکه خود ماهیت، واقعا وجود دارد ولی وجود بالعرض دارد ».

« بالحقیقه العقلیه و العرفیه »

مصنف نمی خواهد بیان کند که وجود برای آن حقیقی است زیرا وجود، بالعرض بود و وجود عرضی با وجود حقیقی نمی سازد بلکه مصنف می خواهد بیان کند که توصیفِ ماهیت به وجود مجازی، حقیقی است هم عقلا و هم عرفا یعنی ماهیت در خارج هست ولی مجاز است و این « هستِ بالمجاز بودن » برای آن حقیقتا است یعنی اسناد اینچنین وجودی به ماهیت، اسناد حقیقی است آنچه که صحیح نیست اسناد وجود حقیقی به ماهیت است.

اما اینکه چرا بعضی گفتند اسناد، مجازی است؟ این به نظر عرفانی یا به برهان ادق است که بعدا بحث می شود.

توضیح نظر گروهی که قائلند وصفِ تحقق برای ماهیت وصف حقیقی نیست بلکه بالتجوز است/ بیان مبنای مصنف در باب وجود ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۲۷

موضوع: توضیح نظر گروهی که قائلند وصفِ تحقق برای ماهیت وصف حقیقی نیست بلکه بالتجوز است/ بیان مبنای مصنف در باب وجود ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۳۳۹

« و لو تُفُوِّه بالتجوز کان بنظر عرفانی او برهانی ادق لا یعرفه الا الراسخون فی الحکمه » (۱) [۱]

بیان شد که وجود، اصیل است و ماهیت، تابع وجود است و وجود واسطه در ثبوتِ وجود یا در عروض وجود است. مصنف این قول را انتخاب کرد که اصاله با وجود است و این وجود، واسطه می شود که ماهیت هم موجود شود و بیان شد که اسناد وجود به ماهیت، اسناد حقیقی است.

به نظر می رسد اگر گفته شود « اسناد وجود به ماهیت، اسناد حقیقی است و وجود برای ماهیت، واقعاً حاصل است » با این مطلب نمی سازد که گفته شود « وجود، واسطه در عروض است » چون اگر گفته شود « وجود، واسطه در عروض است » لازم می آید که ماهیت، وجود را بالمجاز گرفته باشد در حالی که گفتیم ماهیت، وجود را بالحقیقه گرفته است ».

در جایی که گفته شود گاری واسطه در عروض حرکت بر جالس است اسناد حرکت به جالس، اسناد مجازی و الی غیر ما هو

له است پس در جایی که واسطه در عروض داشته باشیم ذی الواسطه، صفت را بالمجاز می گیرد. وجود، واسطه و ماهیت، ذی الواسطه می شود اگر این وجود، واسطه در عروض باشد ماهیت که ذو الواسطه است باید صفت را که وجود است بالمجاز بگیرد یعنی اسناد وجود به ماهیت، اسناد مجازی و غیر ما هو له می شود در حالی که قبلا بیان شد که اسناد وجود به ماهیت، حقیقت و الی ما هو له است. این دو مطلب چگونه با هم جمع می شود؟ در صفحه ۱۳۶ سطر ۲ آمده بود « بل بمعنی ان اسناد التحقق إلیها بالحقیقه و لیس تجوزا عند العقول الجزئیه » بیان شد که اسناد تحقق « و وجود » به ماهیت، بالحقیقه است. و در صفحه ۱۳۹ سطر ۴ آمده بود « نعم الوجود الحقیقی واسطه فی العروض لتحقق الماهیه » یعنی وجود، واسطه در عروض است. همین که گفته شود « وجود، واسطه در عروض است » یعنی اسناد وجود به ماهیت، مجازی است.

ص: ۳۴۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۴۵، س۲، نشر ناب.

برای حـل این مطلب گفته می شود در جـایی که وجود برای مـاهیت ثابت شـد از این راه ثابت گردیـد که ماهیت با فرد متحد است. پس اگر وجود برای فرد ثابت است برای متحدش یعنی ماهیت نیز ثابت است. پس قبول کردیم که وجود برای فرد است و اگر به ماهیت داده شـده از این باب بود که ماهیت با فرد متحد است. در این صورت به سـراغ فرد می رویم، وجود فرد برای وجود فرد است و برای ذات فرد هم می باشـد امـا به این معنـا که این ذات، به همان وجود شخصـی موجود است. اسـناد وجود خارجی به ذاتِ در خارج، اسـناد حقیقی است. اما اسـناد حقیقی به چه معنا است آیا به این معنا است که خود این ذات، وجود دارد یـا وجـودش، وجود دارد؟ گفته می شود که خود ذات « یعنی مـاهیت و شـخص » وجود نیست و وجود نـدارد آن چه که وجود دارد وجودِ آن ذات است ولی ما وجود همین ذات را حقیقتاً به خود این ذات نسـبت می دهیم و می گوییم این ذات در خـارج موجود است. هم عرف به طور حقیقت می گویـد زیـد در خارج موجود است هم عقل می گویـد حقیقتاً موجود اسـت ولـو این وجـودی را که حقیقتـاً دارد به توسـط وجود گرفته است امـا مـادامی که وجود برایش هست می توان به آن، وجود را حقیقتاً نسبت داد. همین وضع در کلی هم هست چون کلی، متحد با فرد است. هر وضعی که در فرد داشتید در کلی هم دارید. فرد، واقعا وجود داشت ولی به وجود خودش، وجود نـداشت بلکه بر وجود وجودش، وجود داشت پس حقیقتاً موجود بود. در عین اینکه نه ذاتش وجـود بـود و نه بـدون انضـمام این وجـود، وجـود داشت. پس از یـک طرف گفته می شود که بـا واسـطه موجود است « یعنی با واسـطه ی وجود موجود است ». از یک طرف گفته می شود که خودش موجود است. به عبارت بهتر در کلی طبیعی گفته شـد که خودش موجود است و حقیقتـا این وصف را برای خودش بـدان و برای متعلقش نـدان نه اینکه گفته شود فردش یعنی متعلقش موجود است. اگر چه فردش هم موجود است اما بالعروض و المجاز موجود است. همین وجودی که وصف مجـازی مـاهیت است حقیقتا برای خود ماهیت حاصل است نه اینکه برای فردش باشـد و بالمجاز به خود ماهیت نسـبت داده شود.

توضیح به بیان دیگر: ما وجودی را به ماهیت « یعنی کلی طبیعی » نسبت می دهیم. این وجود به توسط « وجود » به ماهیت نسبت داده می شود پس وجودی مجازی است. این وجود مجازی اگر برای فرد باشد و به کلی نسبت داده شود به متعلَّقِ موصوف نسبت داده شده ولی اگر به خود کلی بدون فرد، نسبت داده شود حقیقتاً به خودش نسبت داده شده است.

به عبارت سوم ما وجود را واسطه در عروض برای ماهیت قرار می دهیم پس وجود برای ماهیت، وجود مجازی است. در مورد همین وجود مجازی، امر دائر است به اینکه به خود ماهیت نسبت داده شود یا به فرد نسبت داده شود و از طریق فرد به ماهیت نسبت داده شود. اگر به خود ماهیت نسبت بدهید همین وجود مجازی حقیقتا برای ماهیت ثابت است. اما اگر این وجود برای فرد بود و به ماهیت نسبت بدهید این وجودِ مجازی، مجازا برای ماهیت ثابت است نه حقیقتاً.

پس دو مطلب در اینجا است:

۱_ اصل ثبوت وجود برای ماهیت یا فرد که بالمجاز است.

۲_ همین وجود مجازی را که می توان به فرد نسبت داد به طور مستقیم می توان به کلی هم نسبت داد نه اینکه به فرد، نسبت داده شود و به توسط فرد به کلی نسبت داده شود. پس تناقضی در عبارت مصنف وجود ندارد چون قبول می کند که وجود، وجود مجازی است ولی این وجود مجازی به فرد نسبت داده نمی شود تا به توسط فرد به کلی نسبت داده شود « تا این وجود مجازی برای فرد حقیقتاً ثابت شود نه برای کلی، مجازا ثابت شود » بلکه به خود کلی نسبت داده می شود پس این وجود مجازی حقیقتا برای کلی ثابت است.

ص: ۳۴۲

پس مرحوم سبزواری می فرماید همین وجودی که ما به توسط واسطه در عروض برای ماهیت، ثابت کردیم و وجود مجازی شد همین را حقیقتاً به خود ماهیت نسبت می دهیم نه اینکه حقیقتا به فردش نسبت دهیم و مجازا به ماهیتش نسبت دهیم.

بحث امروز: مصنف بیان کرد که اسناد وجود به ماهیت، اسناد حقیقی نزد عقول جزئیه است. الان بیان می کند که بعضی ها قائلند که این اسناد، مجازی است. مصنف می گوید آنها با ما اختلاف مبنا دارند و حرف ما را باطل نمی کنند زیرا آنها با مبنای عرفانی صحبت می کنند یا با مبنای برهانی دقیق صحبت می کنند. ولی ما خواستیم طبق عقول جزئیه حرف بزنیم. پس موضع حرف ما با حرف آنها فرق می کند لذا ما هم اگر بخواهیم عرفانی حرف بزنیم یا با برهان دقیق حرف بزنیم اسناد را مجازی می دانیم. آنهایی هم که آن را اسناد مجازی دانستند اگر با عقول جزئیه حرف بزنند اسناد حقیقی می دانند پس بین حرف ما و حرف آنها مخالفتی نیست بلکه موضع بحث و لحاظی که دارند فرق می کند.

اما اسناد وجود به ماهیت طبق نظر عرفانی به این صورت مجازی می شود: عرفان معتقد است که فقط یک موجود در جهان وجود دارد و آن خداوند _ تبارک _ است. بقیه، موجود نیستند. توجه کنید ما نگفتیم « بقیه موجودات، هیچ هستند » بلکه حکایت وجود هستند یعنی ما موجودات، وجود نداریم بلکه وجود را ظاهر می کنیم. یعنی نمی گوییم « هیچ هستیم و وجودی نداریم بلکه می گوییم ظهور و آیت وجود هستیم و حکایت از وجود می کنیم ».

ص: ۳۴۳

عارف معتقد است که خداوند ـــ تبارک ـــ وجودی را در ازل افاضه کرد و این وجود از ازل تا ابد را پُر کرد و آن وقت، زمان موجود نبود تـا وجود بر روی زمـان قرار بگیرد. در وقـتی که زمـان هست گفته می شود این وقت، اول زمـان است و آن وقت، آخر زمـان است و بین این دو، تدریـج است. امـا اگر زمان « یعنی تدریـج » را برداریـد اول زمان و آخر زمان و وسط زمان در یک جا حاصل است زیرا تدریج، نیست بلکه دفعتاً همه با هم حاصل می شوند.

خداونـد در وقـتی که در ازل بود « توجه کنیـد تعبیر به ـــ در وقتی که در ازل بود ـــ تعبیر غلطی است چون وقت و ... در مورد خداونـد ـــ تبارک ـــ مطرح نیست لـذا ناچار هستیم از الفاظ غلط اسـتفاده کنیم تا مطلب را تفهیم کنیم » ابد در جلوی او حتما حاضر بود « و نمی توان گفت که خداوند ـــ تبارک ـــ علم به ابد نداشت » ولو ابد هنوز نیامده و بعدا می خواهد بود. در اینجا کسی سوال نکند که ابد وقتی نیامده چگونه خداوند ـــ تبارک ـــ عالم به آن است؟ جوابِ این سوال همین است که بین ازل و ابـد برای خدایی که زمانی نیست فاصـله ای وجود ندارد اما برای ما که موجود زمانی هستیم اگر در ابتدای زمان باشـیم انتهای زمان را نمی بینیم و اگر در انتهای زمان باشیم ابتدای زمان را نمی بینیم.

مثال اول: فرض کنیـد در یک بیابان وسـیعی قرار گرفتید و یک جوی آب در آن قرار دارد که ابتدا و انتهای آن معلوم است و چشم مـا ابتـدا و انتهـای آن جوی آب را می بینـد. در این حـالت، تمام جوی آب نزد این شـخص روشن است و اول و آخر و وسط آن را می بینـد چون در بیرون جوی آب ایسـتاده است. حال فرض کنیـد که چوبی بر روی آب افتاده است و این چوب، ادراک داشـته باشد اگر از این چوب سوال کنید که در کجای آب قرار گرفتی؟ می گوید قسـمتی از آب گذشـته که من نمی دانم چه بوده و قسـمتی هم در آینده است که نمی دانم چه هست و الان فقط اطراف خودم را می بینم چون در تدریج و زمان غرق شـده و کسـی که در تدریـج و زمان غرق شده ماضـی و مسـتقبل از چشم او مخفی است و فقط مرحله ای که در آن قرار دارد را می بینـد موجوداتی که بیرون از زمان هسـتند اول و وسط و آخر آن را یک جا می بینند یعنی ازل و ابد را یک جا می بینند مثل کسی که بیرون از جوی آب ایستاده است.

مثال دوم: طنابی را که به رنگ های مختلف، رنگی کردید را ملاحظه کنید. شخصی روی پشت بام قرار گرفته و این طناب را آرام آرام پایین می فرستد. این طناب از روبروی پنجره عبور می کند و شخصی در داخل اتاق قرار دارد. قسمتی از این طناب که از جلوی پنجره عبور می کند آن شخص به آن آگاه است. وقتی از جلوی پنجره رد شد دیگر آن قسمت دیده نمی شود قسمت دیگری از طناب دیده می شود. قسمت هایی هم که هنوز در بالای پشت بام قرار دارد هنوز دیده نمی شود. پس یک قسمت از طناب که جلوی پنجره قرار دارد دیده می شود و قسمتی که عبور کرده و یا هنوز به جلوی پنجره نرسیده دیده نمی شود اگر از این شخص سوال کنند که چه رنگی از طناب را می بینی؟ می گوید رنگ سفید طناب نزد من حاضر است و رنگ سرخ و سبز عبور کرده است. اما شخصی که در بالای پشت بام ایستاده و تمام طناب را می بیند برای این شخص، تدریج نیست و همه طناب نزد او حاضر است.

مثال سوم: فیلمی که در تلویزیون گذاشته می شود همان مقداری از آن دیده می شود که در صفحه تلویزیون نمایش داده می شود. قبلِ آن هنوز نیامده و بعدِ آن عبور کرده است. اما اگر شخصی این فیلم را داخل اتاق گذاشته باشد بدون اینکه پشت صفحه تلویزیون بیاید تمام حلقه فیلم را یکجا می بیند و تمام تغییرات را هم می بیند. آنچه که می خواهد از اول فیلم تا آخر فیلم نمایش داده شود یکجا نزد این نفر اول معلوم است. نفر دوم که تلویزیون را می بیند همه فیلم در نزدش حاضر نیست و کم کم فیلم را می بیند وقتی نفر اول که کل فیلم را دیده به آن نفر دوم که فیلم را از درون تلویزیون می بیند حادثه ای را بیان می کند نفر دوم می گوید از کجا می دانی که چنین حادثه ای اتفاق می افتد چون هنوز فیلم به آن بخش نرسیده است. این نفر دوم متوجه این مطلب نیست که نفر اول در بیرونِ تلویزیون، داخل آن اتاق همه فیلم را دیده است.

انسانهـایی مثل پیامبران و ائمه علیهم السـلام و در حـد کمتر از آنها مثل اولیاء الله که عرفا هسـتند آن نوارِ ثابتِ جهان وجود را می بینند و گذشـته و آینده همه نزد آنها حاضـر است. وقتی پایین می آیند و نزد ما قرار می گیرند خبر از غیب می دهند و می گویند در گذشته این اتفاق افتاده و در آینده این اتفاق خواهد افتاد.

پس خداونـد ـ تبارک ـ کل وجود جهانیان و اصل وجود را در همان ازل افاضه کرده است و تا ابـد رفته « اینکه گفته شد ـ تا ابـد رفته ـ تعبیر غلطی است زیرا ازل و ابد یک نقطه و یک ـ آن ـ هسـتند و کمتر از ـ آن ـ هسـتند آنچه که ادامه دارد زمان است ».

وجود همه موجودات از ازل تا ابـد آفریـده شدنـد « یعنی وجود به آنها افاضه شـد » بعـداً خداونـد ـ تبارک ـ در بعض عوالم زمان را قرار نـداد مثل عالم عقول. عقول هم در همان ازل، تعیّنشان بر روی آن وجود افتاد. « آن وجود، هیـچ تعینی نـداشت و فقـط وجود خـالص بود که خداونـد ـ تبـارک ـ افاضه کرد یعنی در واقع خداونـد ـ تبارک ـ را منبع وجود فرض کنیـد که یـک شـعاع داشت. همانطور که در نزد خودش ازل و ابـد حاضـر است. آن شـعاع و تابش هم ازل و ابـد را پر کرده است مثلا فرض کنیـد خورشـید در این طرفِ بی نهایت طلوع کنـد و نورش اینقدر زیاد باشد که به آن طرفِ بی نهایت هم برود و زمان برای عبورش نداشـته باشـد. به محض طلوع کردن، اینطرف عالم و آن طرف عالم را روشن کند. و خداوند ـ تبارک ـ هم از ازل بـود و نـور او هم بـود. آن نـور وجودی که از ازل تـا ابـد را پُر کرده و هیـچ نقش و تعیّنی بر روی آن نیست به آن، وجود منبسط گفته می شود. پس هر گاه لفظ وجود منبسط بکار بردیم معلوم باشد که مراد فیض الهی است. یعنی فیضـی است که از ازل تا ابـد را در همان ازل پُر کرد و حالت منتظره نـدارد. بعـدا خداوند ـ تبارک ـ می خواهد بر روی این فیضـش تعینات را بریزد بعضـی تعینات مثل تعینات ما هست که زمانی می باشـد و نیاز به ماده و اسـتعداد دارد. یعنی باید شـرایط فراهم شود تا به وجود بیاید. اینها باید در نوار زمان قرار داده شوند.

اما موجودات دیگری که احتیاج به این امور نداشتند روی نوار زمان قرار داده نشد و خداوند ـ تبارک ـ نقش آنها را در ازل بر روی این وجود انداخت و آن نقش همان ماهیت آنها بود.

ماهیت با سهم و قسمتی « مراد از قسمت، درجه وجود است نه اینکه بخشی از این وجود را بُرش دهید و جدا کنید » از این وجود که مناسب این تعین بود در همان ازل به این تعین داد. آن وجود با این تعین، یک موجودِ متعیِّن به نام عقل شد و این وجو با این تعین، یک موجود معین به نام نفس شد. موجوداتی که مادی بودند تعیناتشان باید بعدا بیاید. ما مادی هستیم و دارای یک وجود عقلانی هستیم که در همان ازل آمده و هنوز هم هست و تا آخر هم هست اما این وجود مادی ما می خواهد در بستر زمان بیاید باید زمان کم کم بیاید و این تعین آماده بشود تا فیض وجود را بگیرد بعدا آن فیض وجود که همان وجود منبسط است بخشی از آن و درجه ای از آن، نصیب این تعیّن بشود. که این تعین، تعین انسان و تعین فرس و... است و انسان و فرس و... درست می شود پس جهانِ ماده به تدریج وجودی را که از اول افاضه شده دریافت می کند یعنی این تعینات ما که تعینات مادی اند وجود را به تدریج می گیرند.

پس این وجود منبسط از اول عالم تا آخر عالم را موجود می کند نه اینکه اینگونه فکر کنید که یک وجود منبسط در بالا به صورت خالی باقی مانده و اثرش را خداوند ـ تبارک ـ با تعینات همراه می کند بلکه خود وجود منبسط با تعینات همراه می شود. یعنی الان در من و شما، وجود منبسط هست ولی متعیَّن شده است نه اینکه منبسط و بی نقش باشد. قبل از اینکه ما موجود شویم و آن تعین را پیدا کنیم، به صورت «لم یکن شیئا» نبودیم بلکه به صورت «لم یکن شیئا مذکورا» بودیم یعنی به ما توجه نمی شد ولی در همان وجود بودیم. الان که تعیّنِ ما بر روی این وجود افتاد شیئا مذکورا شدیم.

در قیامت وقتی صور اول دمیده می شود تمام این تعینات که در این وجود است پاک می شود. پس صور اول، فانی کننده تعینات است و اصل وجود که وجه الله است باقی می ماند. خود خداوند _ تبارک _ باقی است و وجه الله هم باقی است (۱) . بعضی گفتند مراد از وجه خداوند _ تبارک _ خود خداوند _ تبارک _ است ولی فلاسفه و عرفا گفتند که خود _ خداوند _ تبارک _ نیست. وجه الله همان وجود منبسط است و در بعضی تفاسیر هم گفتند که ائمه علیهم السلام هستند.

این وجود منسبط وقتی باقی می ماند هیچ تعینی ندارد و دیگر زید و بکر و عمرو و... نیست همانطور که در ابتدا نبودند. این صُورِ اول، صور حشر است که همه تعینات جمع می شوند. اما صور دوم که دمیده می شود صور نشر و پخش کردن است یعنی دوباره خداوند _ تبارک _ تعینات را پخش می کند ولی این دفعه با زاد و ولد تعینات را پخش نمی کند بلکه یکدفعه پخش می شود. و این وجود منبسط دوباره تعینات جدید را برای زندگی آخرت می گیرد و تا ابد ادامه دارد. اینکه در آخرت، زمان هست یا ثبات است مساله ای است که چون مناسب بحث نیست وارد آن نمی شویم.

تا اینجا معلوم شد که ما با این تعین، وجود نداریم. وجود همان چیزی است که برای خداوند _ تبارک _ است. ما حکایت و ظهور وجود داریم و مراد ظهور وجود همان وجود منبسط است. که از ازل تا ابد را پُر کرده بود.

۱- قصص/سوره۲۸، آیه۸۸.

پس وجود منحصرا برای یکی است ولی فیض وجود برای همه است همانطور که شعاع خورشید حکایت از خورشید می کند و اگر خورشید دیده نشود اما شعاع خورشید دیده شود پی به وجود خورشید برده می شود همچنان این وجود منبسطی که در ما هست حکایت از وجود خداوند _ تبارک _ می کند لذا همه ما آیت الهی و نشان دهنده خداوند _ تبارک _ می شویم.

نکته: وجود به تعینات ما برخورد می کند و همه تعینات ما ظلمانی اند چون ماهیتند و ماهیت، نور ندارد وقتی این نور به تعینات ما برخورد می کند یعنی به ظلمت برخورد می کند. مثل نور خورشید که به دیوار برخورد می کند در آن طرف ایجاد سایه می کند. یعنی آن نور وجود وقتی به تعینِ ما برخورد می کند ظل می شود یعنی الان آنچه در ما هست ظلِ وجود و سایه وجود است لذا به وجود ما وجود ظلی می گویند و گاهی هم وجود ثانوی ظلی می گویند. خود وجود منبسط اگر به تنهایی بود، نور و شعاع بود اما الان که با دیوار و ظلمت برخورد کرده آنطرفش سایه است و سایه هر دلیل بر آفتاب است زیرا سایه دلیل بر نور است و نور دلیل بر منبع نور که خورشید می باشد هست.

حال اگر وجود را به خودمان نسبت بدهیم شکی نیست که این وجود مجازی است چون وجود برای ما نیست بلکه برای خداوند _ تبارک _ است. آنچه که ما داریم ظهور وجود و حکایت وجود است «توجه کنید که نمی گوییم ما هیچ هستیم. این، غلط است، بلکه ما وجود نداریم اما ظل وجود و ظهور وجود و حکایت از وجود داریم و همین کافی است که افراد مکلف به احکام شوند و اینکه بهشتی شوند یا جهنمی شوند.

پس نسبت وجود به تمام تعینات، نسبت مجازی می شود چون هیچکدام وجود ندارند اما نسبت حکایت وجود و ظهور وجود به همه ما نسبت حقیقی می شود.

پس روشن شد که اگر عارف بگوید نسبتِ وجود، مجازی است صحیح می باشد. آن وجودی که تا الان درباره آن بحث می شد و گفته می شد نسبت به ماهیت بدهید و این نسبت، نسبت حقیقی است و غیر از وجودی است که عارف می گوید. آن وجودی که عارف می گوید نسبت آن به ما یقینا مجازی است اما وجودی که فیلسوف می گوید نسبت آن به ما حقیقی است.

نکته: مرحوم سبزواری منطق خودش را با فلسفه و هر دو را با عرفان بسته است لذا در منطق باید از کلام و فلسفه و عرفان و... گفته شود و خود مرحوم سبزواری فرموده که باید قبل از کتاب من کتابهای زیادی بخوانید و چون بعضی ها کتاب های زیادی نخواندند بنده « استاد » ناچار هستم همه را توضیح بدهم.

ادامه توضیح نظر گروهی که قائلند وصف تحقق برای ماهیت وصف حقیقی نیست بلکه بالتجویز است/ بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توضیح نظر گروهی که قائلند وصف تحقق برای ماهیت وصف حقیقی نیست بلکه بالتجویز است/ بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۳۵۰

« ولو تفوه بالتجوز کان بنظر عرفانی او برهانی ادق لا یعرفه الا الراسخون فی الحکمه » (۱) [۱]

بحث در این بود که تحقق را می توان به ماهیت نسبت داد حقیقتاً، هم حقیقتاً عقلیه و هم حقیقتاً عرفیه می توان نسبت داد ولی توضیح داده شد و در جلسه قبل تکرار شد که مراد از تحققی که به ماهیت نسبت داده می شود تحققی است که وجود، واسطه در عروض آن است یعنی تحقق مجازی مراد است که به ماهیت نسبت داده می شود و حقیقتا به ماهیت نسبت داده می شود.

توجه کنید که یکبار گفته می شود اصل تحقق برای ماهیت چگونه است؟ جواب این است که تحقق، مجازی است و به توسط وجود می باشد. تحققی که برای وجود است به مجاورش که ماهیت است نسبت داده می شود. یکبار گفته می شود آیا این تحققِ مجازی به خود ماهیت نسبت داده می شود یا به فردی از ماهیت نسبت داده می شود؟ ممکن است کسی بگوید به فردی از ماهیت، حقیقتا نسبت داده می شود و به خود ماهیت، مجازا نسبت داده می شود. ما این را قبول نمی کنیم و می گوییم آن تحقق مجازی همانطور که به فرد حقیقتاً نسبت داده می شود به ماهیت هم که کلیِ همین فرد است حقیقتا نسبت داده می شود.

پس در کلمات مرحوم سبزواری تهافتی نیست یعنی اینطور نیست که در یک جا تعبیر به مجاز و در یک جا تعبیر به اسناد حقیقت کند. در جایی که تعبیر به مجاز می کند می گوید این وجود یا تحقق برای ماهیت، مجاز است. حال همین تحقق مجازی به چه چیز نسبت داده می شود؟ آیا به فرد نسبت داده می شود تا اسنادش مجاز شود یا مستقیم به خود ماهیت نسبت داده می شود تا اسنادش حقیقت شود. مصنف می فرماید اسناد به خود ماهیت بده تا اسنادش حقیقت شود. پس وجود مجازی و تحقق مجازی، اسنادش به ماهیت حقیقی است سپس بیان شد که گاهی از اوقات، اسناد را مجازی می دانیم حتی اسنادهای فرد را هم مجازی می دانیم. این طبق نظر عرفانی یا برهانی ادق است. بنابر نظر برهانی معمولی که بیان شد اسناد تحقق مجازی به ماهیت، اسناد حقیقی است ولی بنابر نظر عرفانی که در جلسه قبل بیان شد با اینکه تحقق، تحقق مجازی است ولی اسنادش به ماهیت، حقیقی نیست بلکه مجاز است. وجود را اصلا نمی توان به ماهیت نسبت داد. بلکه ظهور وجود را باید به ماهیت نسبت داد و در آن بحث کرد که آیا حقیقی است یا مجازی است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۴۵، س۲، نشر ناب.

به نظر برهانی ادق هم همینطور است یعنی فلسفه به دو مرتبه تقسیم می شود:

۱. فلسفه مشائی.

۲. فلسفه متعالیه.

در فلسفه متعالیه گفته می شود: توحید عامی و توحید خاصی داریم و در توحید خاصی با برهان گفته می شود که ماهیت وجود ندارد. ماهیت، دارای ظهور وجود است. همان حرف های عرفانی با استدلال وارد فلسفه می شود. حکمت متعالیه ابتدا قائل به تشکیک وجود است و می گوید وجود دارای مراتبی است و مراتب ضعیف و متوسطش در ممکنات است و مرتبه ی قوی آن در واجب است. برای همه موجودات، حقیقتا وجود قائل می شود و ماهیات هم دارای وجود مجازی می شوند اما اسناد این وجود به ماهیت، حقیقت است چون از این نوع وجود امکانی برخور دارند ولی بعدا مرحوم صدرا که قائل به تشکیک وجود است در مراحل بالاتر « یعنی در بحث علت و معلول » وجود را منحصر به واجب تعالی می کند و در مراتب پایین، وجودی قائل نیست و همان حرفهای عرفا می شود ولی عرفا ادعای شهود می کنند و ایشان ادعای برهان می کند و همان مطلب را برهانی می کند ولی با برهان ادق بیان می کند.

پس بنابر برهان ادق هم باید گفت وجود برای ماهیت، مجاز است حتی اگر به فرد ماهیت هم نسبت داده شود مجاز است.

سوال: اسناد وجود و تحقق به تعینات « که همان ماهیاتند » مجاز شد سوال این است که اسناد تحقق به وجود منبسط آیا مجاز است یا نه؟ « اسناد تحقق و وجود به خداوند _ تبارک _ مسلما حقیقت است ».

ص: ۳۵۲

جواب: این مطلب مورد بحث ما نیست که اسناد تحقق به وجود منبسط آیا مجاز است یا نه؟ بحث ما در اسناد وجود به تعینات « یعنی ماهیات » بود وجود منبسط هیچ وقت از بین نمی رود. اگر تعینات پاک شود وجود منبسط باز هم باقی است چون وجه الله اس.ت اگر تحقق برای آن مجازی بود مثل تعینات می توانستیم آن را از بین ببریم اما این از بین نمی رود پس تحقق برای آن حقیقت است ولی حقیقتی در ظلِ آن حقیقت است. چون اصل وجود از بین نمی رود این وجه وجود « که وجود منبسط است » هم از بین نمی رود. بقیه موجودات هم ظهور وجود هستند.

توضیح عبارت

« ولو تفوه بالتجوز کان بنظر عرفانی او برهانی ادق لا یعرفه الا الراسخون فی الحکمه »

ما گفتیم وصف تحقق برای ماهیت « یعنی کلی طبیعی » وصفی حقیقی است یعنی برای خود ماهیت است و به حال متعلّق ماهیت نیست. بعضی ممکن است بگویند حتی اگر این وصف را برای فرد هم ثابت کنید مجاز است تا چه رسد به ماهیت. اینها عرفا هستند که اصلا اجازه نمی دهند وجود در جای دیگر مطرح شود. وجود فقط برای خداوند _ تبارک _ است.

« الراسخون فی الحکمه »: مراد صاحبان حکمت متعالیه هستند ولی مشاء این مطالب را انکار می کنند.

« اذا عرفت هذا فلنشرح المتن »

این متنی که از اینجا بیان می شود شرحش همان مطالبی است که در جلسات قبل بیان شد. یعنی مطالبی که از صفحه ۱۳۴ تا اینجا خواهنده شد شرحِ قبل از متن بود.

ص: ۳۵۳

مصنف بیان می کند که کلی طبیعی عبارت از ماهیت است و مراد از ماهیت، ماهیتِ لا بشرط مقسمی است نه لا بشرط قسمی. لا بشرط مقسمی شامل سه ماهیت است:

۱ _ ماهیت مطلقه که لا بشرط قسمی است.

۲ _ ماهیت مخلوطه که با وجود مخلوط است و بشرط شیء است.

۳ _ ماهیت مجرده که ماهیت بشرط لا است. مصنف از کسانی است که ماهیت را لا بشرط مقسمی می داند. « اختلاف است که آیا ماهیت، لا بشرط قسمی است یا وسیعتر از لا بشرط قسمی است یعنی لابشرط مقسمی است؟ بعضی معتقدند که ماهیت، لا بشرط قسمی است و بعضی معتقدند که ماهیت، لا بشرط مقسمی است و شامل دو قسم دیگر هم می شود ». ماهیتی که الان مورد بحث است ماهیت لا بشرط مقسمی است که شامل هر سه می شود و مصنف درباره این می خواهد بحث کند آیا وجود دارد یا وجود ندارد؟

وجود این ماهیت، وجود شخص آن است چون ماهیت با شخصِ خودش متحد است و حکم وجود برای شخص است و سرایت به متحدِ شخص یعنی ماهیت هم می کند.

« کلی الطبیعی هی الماهیه ای الماهیه التی هی المقسم للمطلقه و المخلوطه و المجرده »

کلی طبیعی همان ماهیت است که در منطق به آن کلی طبیعی گفته می شود و در فلسفه به آن ماهیت گفته می شود.

ترجمه: کلی طبیعی ماهیت است و ماهیت عبارت است از آنچه مقسم برای ماهیت مطلقه « که همان لا بشرط است » و ماهیت مخلوطه « که همان بشرط شی است » و ماهیت مجرده « که بشرط لا است » می باشد.

ص: ۳۵۴

نکته: بنده یک بحثی را قبلا مطرح کردم ولی از بعضی سوالها که شد متوجه شدم که این بحث خوب روشن نشده. الان آن بحث را دوباره بیان می کنم. آن بحث این است: چند تا کلی طبیعی و چند تا کلی منطقی و چند تا کلی عقلی داریم؟

جواب این است که اگر کلی منطقی را بشناسیم می دانیم که یک کلی منطقی بیشتر نداریم. ولی کلی طبیعی به تعداد انواعی که در خارج موجودند داریم اما در کلی عقلی گفته می شود به تعداد کلی طبیعی، کلی عقلی داریم پس کلی طبیعی و عقلی متعددند اما کلی منطقی واحد است. به عبارت « قابلٌ لِصدق علی کثیرین » توجه کنید که دارای یک معنایی است. آن معنا که در ذهن می آید به آن، کلی طبیعی می گویند. وقتی به انسان برسید می گویید « قابل لصدق علی کثیرین » صدق می کند وقتی به فرس برسید می گویید « قابل لصدق علی کثیرین » صدق می کند وقتی به شجر برسید می گویید « قابل لصدق علی کثیرین » صدق می کند. در تمام کلی ها همین عبارت « قابل لصدق علی کثیرین » را می آورید و به واسطه همین، گفته می شود چون انسان قابل صدق بر کثیرین است کلی می باشد و هکذا چون حیوان و فرس و شجر قابل صدق بر کثیرین است کلی می باشد.

پس در همه جا عبارت « قابل لصدق علی کثیرین » وصف قرار داده می شود و به خاطر داشتن این وصف حکم می شود که موصوف، کلی است. وصف در همه جا یکی است و آن، کلی منطقی است. سپس انسان، موصوف به این صفت می شود این موصوف را کلی طبیعی می گوییم و این صفت را کلی منطقی می گوییم. موصوف ها عوض می شوند زیرا موصوف ها عبارتند از انسان و شجر و بقر و ... .

ص: ۳۵۵

اگر صفت و موصوف را قید و مقید قرار دهید و در یکدیگر داخل کنید یعنی موصوف را مقید به صفت کنید کلی عقلی می شود. پس اگر انسان مقید به « قابل صدق علی کثیرین » شود کلی عقلی می شود که جای آن در عقل است و در بیرون نیست. یعنی در بیرون، چیزی وجود ندارد که قابل صدق بر کثیرین باشد و اگر انسان را لا بشرط بگیرید و بگویید می تواند قابل صدق بر کثیرین باشد و می تواند فرد باشد، کلی طبیعی می شود.

« وجوده وجودها شخصیه »

ترجمه: وجود این کلی طبیعی، وجود همان ماهیت است در صورتی که آن ماهیت، شخصی « یعنی یک فرد از ماهیت » باشد. « یعنی کلی طبیعی متحد با فرد است پس وجود کلی طبیعی همان وجود متحدش یعنی وجود فرد است لذا گفته می شود کلی طبیعی به وجود فردش موجود است یا بعضی می گویند کلی طبیعی در ضمن وجود فردش موجود است ».

« لان اللا بشرط الذی هو المقسم متحد مع البشرط شیء المسمی بالمخلوطه کما بینا »

چرا وجود کلی، وجود فرد می شود؟ چون کلی، لا بشرط است و فرد، بشرط شیء است. و لا بشرط با بشرط شیء متحد است بنابراین وجود فرد یعنی بشرط شیء سرایت به وجود متحدش یعنی لا بشرط می کند.

ترجمه: برای اینکه لا بشرطی که مقسم است متحد است با بشرط شیء که مخلوطه نامیده می شود همانطور که بیان کردیم « که در چند جلسه قبل بیان شد در آن عباراتی که به عنوان شرح قبل از متن آمده بود » که ماهیت متحد با فرد است و چون فرد، موجود است پس ماهیت هم که متحد با آن فرد است موجود است.

ص: ۳۵۶

« اذ لیس الطبیعی الذی هو المقسم بالکلیه مرهونًا کالعقلی »

در بین این سه قسم ماهیت، ماهیتِ بشرط الکلیه در خارج، موجود نیست یعنی ماهیت مقید به اینکه قابل صدق بر کثیرین باشد در خارج، موجود نیست. در خارج همیشه فردِ ماهیت و اشخاص ماهیت وجود دارد. آن کلی که قابل صدق بر کثیرین است جایگاه آن فقط در ذهن است پس اگر ماهیتی را مقید به کلیت کنید آن ماهیت، کلی عقلی می شود و در مورد آن نمی توان گفت که وجودش عین وجود شخص است چون وجود آن فقط در ذهن است و وجود شخص در خارج است. نمی توان گفت وجود آن ماهیتی که وجودش ذهنی است در خارج هست و با وجود شخصیِ این ماهیت متحد است.

مرحوم سبزواری می فرماید طبیعی اینگونه نیست زیرا وجود کلی طبیعی، وجود شخص است چون طبیعی مثل کلی عقلی نیست که مرهون و وابسته و مقید به کلیت باشد.

ترجمه: زیرا طبیعی که مقسم است مرهونِ کلیت « و در رهن کلیت » نیست « یعنی قید کلیت به آن نخورده است مثل کلی عقلی « که قید کلیت به آن خورده و نمی گذارد در خارج بیاید ».

« بل بکل الاطوار بدا مقرونا »

ماهیت انسان را ملاحظه کنید که چندین طور دارد انسانی که سفید باشد یک طور و یک جور انسان است انسانی که سیاه باشد یک طور دیگر و یک جور دیگر انسان است. انسان بلند قد و انسان کوتاه قد هر کدام یک طور هستند. هکذا انسان چاق و لاغر و ... . این همه اطوار برای اشخاص انسان است. کلی طبیعی با تمام اطوار مقرون است بدون تفاوت. یعنی انسانی که در زیدِ سفید است و انسانی که در عمروِ سیاه است هر دو انسان و کلی طبیعی هستند نه اینکه انسانی که در عمروِ سیاه است با انسانی که در زیدِ سفید است فرق کند. یعنی خصوصیت ها مثل سفیدی و سیاهی فرق می کنند اما انسانیت فرق نمی کند.

پس کلی طبیعی با تمام اطواری که برای افراد حاصل است مقرون می باشد و صدق می کند ذهنا و متحد است خارجاً « یعنی کلی طبیعی در خارج با ما متحد است ولی توجه کنید وقتی کلی طبیعی در زید قرار می گیرد خصوصیات زید را می گیرد و شخص می شود. یعنی لا بشرطی است که در ضمن بشرط شیء است. اگر شرائط برداشته شود کلی خالص باقی می ماند ولی کلی خالص در خارج وجود ندارد و در ذهن می آید اما کلی که همراه اطوار است در خارج وجود دارد لذا بر این فرد صدق انسان می شود. اگر کلی طبیعی در خارج نبود نمی توانستید به آن، انسان بگویید. این فرد، کلی طبیعیِ سفیدی را هم دارد کلی طبیعی قد بلند را هم دارد « کلی طبیعی لازم نیست جوهر باشد بلکه اعراض هم کلی طبیعی دارند یعنی این یک فرد که در خارج وجود دارد چندین کلی طبیعی دارد که یکی مهمتر از بقیه است و قوام ذاتش به آن می باشد و آن کلی طبیعی انسانیتش است و بقیه مقوم نیستند زیرا ممکن است قدش بلند باشد و وقتی پیر شود کوتاه گردد یا کوتاه است و بلند شود یا سفید است و سیاه شود.

در اینصورت سوال می شود که اگر کلیات با هم جمع شوند چگونه شخص را درست می کنند؟ این یک اشکال مهمی است بحث این در جای خودش مطرح شده. مرحوم لاهیجی در کتاب شوارق الالهام در جلد ۲ یا جلد ۳ به طور مفصل مطرح کرده است.

نکته: در تمام مباحث فلسفی و کلامی شاید بتواند گفت که کتاب شوارق الالهام به صورت بی نظیر وارد شده است و کاملا از عهده ی بحث برآمده است. و کتاب او کتاب بسیار قوی است. می دانید که نویسنده ی کتاب از خود کتاب قویتر است زیرا نویسنده کتاب، ذهنش فعالیت می کند اما کتاب، حاصل ذهن است. کلماتی که شخص می گوید محدود است اما ذهن، نامحدود است. این کتاب، کتابی است که قدرش فعلا دانسته نشده و دانسته نمی شود ولی به قول یکی از بزرگان به خاطر مشکل بودنش از حوزه جمع شد نه به خاطر کم فایده بودنش. در گذشته بنده « استاد » خیلی از مشکلات فلسفه را به توسط همین کتاب کلامی حل می کردم. در آنجا توضیح داده شده که چگونه از اجتماع کلیات، شخص درست می شود و کدام یک از عوارض را می توان عوارض مشخِّصه گرفت. همه آنها را نمی توان عوارض مشخّصه گرفت.

ترجمه: کلی طبیعی به تمام طور ها « و در همه افراد » آشکار شده در حالی که مقرون « با هر طوری » است « یعنی در آن یکی با اقترانِ به طور دیگر آشکار شده و در همه جا مقرونِ با اطوار آشکار شده و هیچ وقت به طور خالص، آشکار نشده است. در ذهن است که به صورت خالص آشکار می شود ».

ادامه بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۲/۲۹

ص: ۳۵۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

« فلاتحاده بشخصه یحق وجوده لیس کوصف مااعتلق » (۱) [۱]

آخرین بحثی که در جلسه قبل بیان شد این بود که کلی طبیعی با تمام اطوار مقرون می شود یعنی در هر طوری از اطواری که این افراد دارند کلی طبیعی را می توان یافت. مقرون شدن به معنای اتحاد است یعنی در هر فردی کلی طبیعی با آن فرد متحد و مقرون می شود چون ذاتی آن فرد است و وقتی ذاتی بود با فرد متحد می شود نه اینکه به عنوان یک عرض کنار آن فرد قرار بگیرد پس مراد از مقرون بودن، متحد بودن است لذا مرحوم سبزواری در ادامه بیان می کند « فلاتحاده ».

این جمله بیان می کند که اگر ماهیت موصوف به وجود می شود این صفت وجود برای خود ماهیت است و اینگونه نیست که برای فرد ماهیت و طورِ ماهیت باشد و بالمجاز به خود ماهیت نسبت داده شود. اگر برای فرد و طور باشد و به ماهیت نسبت داده شود وصف به حال متعلَّق می شود و مجاز می باشد اما اگر برای خود ماهیت باشد همانطور که برای فرد هم هست و این وجود به خود ماهیت نسبت داده شود وصف به حال موصوف می شود و نسبت، نسبت حقیقی می شود.

ص: ۳۶۰

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۴۶، س۶، نشر ناب.

حال مصنف بیان می کند که چون کلی طبیعی با شخص متحد است و این وجود برای شخص، وصف به حال موصوف است و حقیقت می باشد پس برای متحدِ با شخص که همان کلی طبیعی است نیز حقیقت می باشد و وصف به حال موصوف است نه وصف به حال متعلَّق.

توضیح عبارت

« فلاتحاده بشخصه یَحِق وجوده »

ضمیر « فلاتحاده » به « کلی طبیعی » بر می گردد اگر مونث بود به « ماهیت » بر می گشت.

« وجوده »: یعنی وجود شخص که وجود شخص، وجود خود ماهیت هم هست لذا ضمیر « وجوده » را هم می توان به « شخص » و هم به « کلی طبیعی » بر گرداند البته اگر به خود « کلی طبیعی » بر گردد هماهنگی در عبارت حاصل می شود زیرا ضمیر « لاتحاده » و « بشخصه » به کلی طبیعی برگشته است. اگر ضمیر آن به شخص بر گردد یک توهمی ایجاد می کند و آن این است که وجود شخص را گرفته باشد در اینصورت وصف به حال متعلق است و به حال خودش نیست پس بهتر است ضمیر

آن به « کلی طبیعی » بر گردد اگرچه به « شخص » هم بر گردد اشکال ندارد.

ترجمه: پس به خاطر اتحاد کلی طبیعی با شخصش « و فردش که ماهیت مخلوطه است » سزاوارِ وجودش است.

« لیس کوصف ما اعتلق »

این وجود که برای کلی طبیعی سزوار است و حقِ کلی طبیعی است مانند وصف چیزی که با موصوف علاقه دارد « و تعلق به موصوف دارد » نیست بلکه این وصف، وصف خود موصوف است به عبارت دیگر این « وجود » وصف خود ماهیت است نه وصف فردش که با ماهیت علاقه دارد.

ترجمه: نسبت این وجودی که حق کلی طبیعی است برای کلی طبیعی مثل صفتِ چیزی که مربوط به موصوف است « بلکه وصفی است که مربوط به خود موصوف است نه برای آنچه که علاقه به موصوف دارد ».

نکته: اگر « یحق » به معنای « ثابت می شود » باشد عبارت « لیس کوصف اعتلق » تاسیسی می شود نه تاکیدی. اما اگر « یحق » به معنای « حقیقت می باشد وجودش » باشد در اینصورت عبارت « لیس کوصف ما اعتلق » تاکیدی می شود.

« ای وصفه بالوجود وصف بحال نفسه لا بحال متعلّقه کما فصلنا »

ترجمه: وصف کلی طبیعی به وجود، وصف به حال خود کلی طبیعی است نه وصف به حال متعلّق و وابسته ی کلی طبیعی که شخص و فرد است چنانچه در جای خودش گفتیم.

صفحه ۱۴۶ سطر ۷ قوله « و لیس فیها »

بیان شد که کلی طبیعی در خارج اطواری دارد. طوری از اطوار کلی طبیعی جدای از طور دیگر است. چنین نیست که این طور، خصوصیات طور دیگر را داشته باشد بلکه این طور فقط خصوصیات خودش را دارد. آیا فرد و طوری در خارج وجود دارد که بتواند تمام خصوصیاتِ اطوار را داشته باشد با اینکه خودش یکی از طورها و شخص ها است یا وجود ندارد؟

با این توضیحاتی که داده شد نمی توان چنین فرد و طوری داشته باشیم و الا جمع بین ضدها لازم می آید زیرا یک فرد و یک شخص که هم سفید و هم سیاه باشد امکان ندارد. بله می توان گفت یک نوع داریم که دارای افرادی است که افرادش سیاه و سفید هستند. در نوع می توان خصوصیات افراد را جمع کرد چون نوع، کلی است و در ذهن است اما ما این را نمی گوییم بلکه می گوییم آیا یک فرد شخصی در خارج وجود دارد که تمام خصوصیات متضاد را داشته باشد؟ می گوییم وجود ندارد.

مصنف می خواهد همین مطلب را بیان کند که در بین طور ها یک واحد عددی و واحد شخصی پیدا نمی کنید که وجودش مانند وجود کلی طبیعی باشد و با همه وجود افراد بسازد.

پس نمی توان گفت کلی به نعت کلیت بدون همراهی با عوارض در خارج موجود است و با تمام عوارض سازگار است.

ابن سینا نقل می کند در همدان مردی را دیدم که معتقد بود کلی به نعت کلی در خارج وجود دارد به طوری که همه اوصاف موجوداتِ این نوع را می تواند شامل باشد. مثلا یک کلی طبیعی انسان در خارج به نعت کلیت وجود دارد که تمام خصوصیات انسانی را می تواند داشته باشد. یک کلی برای فرس وجود دارد که تمام خصوصیات فرس را می تواند داشته باشد. هر کدام از ا نواع، یک کلی در خارج دارند که یکی از اطوارشان است و این طور با اینکه طور شخصی است می تواند همه خصوصیات اشخاص را داشته باشد. بعدا از آن شخص تمجید می کند و می گوید « غریز المحاسن بود ». « غریز المحاسن » را بعضی به طور غلط اینگونه معنا کردند که محاسن و ریش او انبوه و فراوان بود. محاسن را حمل کردند بر محاسنی که در فارسی گفته می شود. در حالی که مراد از « محاسن » معنای لغوی آن است که به معنای نیکی ها است. یعنی نیکی های علمی و عملی این شخص فراوان بود چون معنا ندارد شیخ بگوید مردی را در همدان دیدم که ریش او بزرگ بود به خصوص که خود شیخ می گوید من از این شخص استفاده ها بردم یعنی مردی بوده که قابل فایده بوده است. دیگران که بعد از شیخ آمدند نظر رجل همدانی را توجیه کردند و گفتند حرف رجل همدانی درست بوده ولی برای شیخ به طور کامل تبیین نکرده یا تبیین کرده ولی شیخ مدعای او را هم قبول نداشته است. مدعای او این نبوده که در عالم ماده یک کلی طبیعی وجود دارد که با همه ی اشخاص ارتباط دارد بلکه مدعایش این بوده که در عالم تجرد یک شخصی وجود دارد که با تمام اشخاص نوع می تواند سازگار باشد یعنی مرادش رب النوع بوده است و رب النوع، وجود شخصی و خارجی است ولی ابن سینا رب النوع را هم قبول نداشته لذا رجل همدانی را رد می کند نه اینکه وجود خارجی کلی طبیعی در جهان ماده را می گفته و شیخ آن را رد می کرد بلکه وجود کلی طبیعی در عالم تجرد را که رب النوع بوده بیان می کرده و شیخ آن را رد می کرده. ابن سینا هر دو مورد « هم وجود کلی در عالم ماده و هم وجود کلی در عالم مجرد » را رد می کند ولی وجود کلی در عالم ماده را کسی نمی گوید. فقط می گویند رجل همدانی قائل به این شده است اما علمای بعد از شیخ توجیه کردند که رجل همدانی هم این را نگفته بلکه مرادش عالم تجرد بوده است.

ص: ۳۶۳

توضیح: کلی را به دو نحوه می توان تصور کرد:

۱ _ کلی به معنای فاقد الشرائط است که همان لا بشرط است. این کلی نه سفید است نه سیاه است لذا هم می تواند با سیاه مرتبط باشد هم می تواند با سفید مرتبط باشد. نه بلند است نه کوتاه است لذا می تواند با هر دو مرتبط باشد. جایگاه این کلی در عالم تجرد است و در عالم ماده نیست.

۲ _ کلی به این صورت معنا شود که هم سیاه است و هم سفید است و هم بلند است و هم کوتاه است یعنی همه اوصاف جمع شود و گفته شود با همه اوصاف سازگار است چون همه اوصاف را دارد. این نحوه دوم غلط است.

پس اگر قائل شویم کلی طبیعی به صورت شخص و طور، در خارج موجود است اما به وجود تجردی موجود است اشکال ندارد طبق نظر کسانی که قائل به رب النوع هستند. اما به نظر ابن سینا که رب النوع را منکر است این هم اشکال دارد. آنچه که معروف است رجل همدانی گفته این است که یک وجود خارجی در عالم ماده است و یک شخص است ولی در عین حال کلی است یعنی همه عوارض را دارد این را کسی قبول نمی کند و این نسبت به رجل همدانی داده می شود که خیلی بعید است چون این مطلب به هر کس گفته شود آن را رد می کند تا چه رسد به رجل همدانی که غریز المحاسن هم بوده است.

ص: ۳۶۴

توضیح عبارت

« و لیس فیها ای فی الاطوار و الاشخاص مثل واحد عددی یحد وجوده ای وجود الطبیعی کان وجودات یعد ای لیس کوجود زید »

مرحوم سبزواری در این شعر می خواهد همین را رد کند که در بین اطوار، طوری وجود ندارد که وجودش مثل وجود کلی طبیعی باشد. وجود کلی طبیعی، وجودات شمرده می شود و در خارج چیزی نداریم که وجودات شمرده شود و گفته شود هم وجود زید و هم وجود بکر وهم وجود عمرو است کلی طبیعی در ذهن ممکن است زیرا گفته می شود این کلی طبیعی هم وجود زید است لذا بر زید حمل می شود و هم وجود عمرو است لذا بر عمرو حمل می شود و هکذا بکر و ... . پس وجود همه هست. چنین کلی طبیعی که در ذهن ما هست وجودِ همه هست و قهرا بر همه حمل می شود اما این کلی که در خارج باشد نمی تواند بر همه افراد حمل شود و وجودات شمرده شود بلکه یک وجود است.

کلی طبیعی دارای اطوار و اشخاص است/ ادامه بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلی طبیعی دارای اطوار و اشخاص است/ ادامه بیان مبنای مصنف در باب وجود و ماهیت/ وجودی که برای ماهیت است وجود بالعرض است نه بالتبع یا بالذات/ آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟/ بیان فرق سوم کلی منطقی با کلی طبیعی و عقلی/ کلی و جزئی/ مباحث الفاظ/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۳۶۵

« و لیس فیها ای فی الاطوار والاشخاص مثل واحد عددی یحد وجوده ای وجود الطبیعی کان وجودات یعد » (۱) [۱]

بعد از اینکه بحث کلی طبیعی تمام شد اشاره به این می کنند که کلی طبیعی دارای اطوار و اشخاص است و بعین وجود اطوار و اشخاص موجود است یا بنابر مبنایی در ضمن آن اطوار و اشخاص موجود است. اشخاص هم همان ماهیت های مخلوطه هستند. ماهیت هایی که همراه با عوارض و جزئی هستند به طوری که وجود هر یک با وجود دیگری تفاوت دارد. آیا در بین اطوار و افراد کلی طبیعی فردی وجود دارد که مثل خود کلی طبیعی باشد یا نه؟ یعنی همانطور که کلی طبیعی با همه افرادش است او هم با همه افرادش باشد یا نه؟ « کلی طبیعی امری ذهنی است ولی با تمام افراد، وجود خارجی پیدا می کند. آیا ممکن است فرد خاصی باشد که با تمام افراد در خارج وجود داشته باشد یا نه؟ ».

توجه کنید که کلی طبیعی با تمام افراد هست یعنی به هر فرد از افراد انسان می توان انسان گفت چونانسانیت را دارد علاوه بر انسانیت، عوارض هم دارد. یعنی این زید، عمرو نیست و نمی تواند عمرو باشد. در خارج، فردی وجود ندارد که هم زید و هم عمرو و هم بکر و ... باشد. سپس مرحوم سبزواری اشاره می کنند ابن سینا نقل کرده که رجلی در همدان بود که به چنین

فردی قائل بود. بنده در جلسه گذشته گفتم شاید این رجل به رب النوع انسان و امثال انسان قائل بوده یعنی شخص موجود است ولی در عین شخص بودن به تمام افراد مرتبط است درباره این مطلب در آخر جلسه شاید مقداری توضیح داده شود.

ص: ۳۶۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۴۶، س۷، نشر ناب.

اگر فردی در خارج موجود باشد و بتواند با همه افراد همراه باشد لازمه اش این است که این فردِ شخصی وقتی با زید همراه است تمام عوارض زید را می گیرد و وقتی با عمرو همراه است تمام عوارض عمرو را می گیرد و وقتی با بکر همراه است تمام بکر را می گیرد و چون با همه همراه است پس عوارض همه را یک جا می گیرد. کلی طبیعی اینگونه است که وقتی با زید همراه است برای زید است و در عمرو تکرار نمی شود. بله یک کلی طبیعی است که وجود ذهنی دارد و همراه با عوارض می شود و وجود خارجی پیدا می کند که از آن تعبیر به « حصه » می شود. یعنی همان کلی طبیعی، حصه ی مخصوص زید می شود. این حصه مخصوص زید در عمرو نمی آید. حصه عمرو در عمرو می آید و همراه با عوارض عمرو می شود و در زید نمی آید اما ما می خواهیم یک فردی پیدا کنیم که حصه حصه نشود بلکه همانطور که شخصی است با همه افراد باشد. قهرا باید عوارض همه افراد را بگیرد در اینصورت در عوارض همه افراد، عوارض متضاد زیاد هست مثل سیاه و سفید و بلند و کوتاه و چاق و لاغر. و این باطل است که همه این عوارض متضاده در یک فرد جمع شوند. پس اینکه کلی طبیعی با همه افراد باشد اشکال ندارد اما اینکه یک شخص با همه افراد باشد اشکال دارد به همان بیانی که گفته شد.

ص: ۳۶۷

عبارتی خود مرحوم حاجی سبزواری دارد که این عبارت بین دیگران هم رایج است. ظاهراً کلام مرحوم حاجی سبزواری نیست و ایشان هم از جای دیگر گرفتند. آن کلام این است « نسبت کلی طبیعی به افراد، نسبت آباء به ابناء است نه نسبت اب واحد به ابناء » یعنی آباء داریم که هر اب، دارای ابن است. کلی طبیعی بمنزله یک فرد نیست بلکه به منزله چند پدر است که هر کدام یک فرزند دارند. اینچنین نیست که یک پدر با چند فرزند باشد. پس کلی طبیعی در خارج، یک کلی برای تمام افراد نیست « مگر در ذهن باشد که یک کلی برای تمام افراد کافی است » کلی طبیعی در خارج، در ضمن افراد موجود است یا به عین وجود افراد موجود است پس به تعداد افراد، کلی طبیعی در خارج موجود است. آن کلی طبیعی بمنزله آباء می شود و آن افراد هم که همین کلی طبیعی به علاوه عوارض است ابناء می شود. پس نسبت کلی طبیعی در خارج به افراد، نسبت آباء به ابناء است نه نسبت اب واحد به ابناء. اگر کلی طبیعی به عنوان یک وجود شخصی در خارج موجود شود « همانطور که رجل همدانی موجود می کند » و گفته شود همین یک شخص با تمام افراد هست لازمه اش این است که یک اب با ابناء مختلف باشد و نسبت اب به ابناء مختلف در باب کلی طبیعی باطل است.

عبارت مرحوم سبزواری به این صورت است: در بین اطوار و اشخاص کلی طبیعی در خارج، یک واحد عددی و واحد شخصی ندارید که وجودش مثل وجود طبیعی باشد و بتواند با تمام افراد کنار بیاید. آن چیزی که می تواند با تمام افراد همراه شود کلی طبیعی است که در ذهن باشد نه کلی طبیعی که در خارج باشد. پس در خارج در بین ا فرادی که برای کلی طبیعی است فردی پیدا نمی شود که تمام خصوصیات افراد را برای خودش داشته باشد و الا جمع بین اضداد لازم می آید.

ص: ۳۶۸

توضیح عبارت

« و لیس فیها ای فی الاطوار و الاشخاص مثل واحد عددی یحد وجوده ای وجود الطبیعی کان وجودات یعد »

ترجمه: در بین اطوار و اشخاص خارجی، مثل یک شخصِ عددی « واحد، ممکن است گاهی واحد نوعی باشد که ممکن است دارای افراد متعدد باشد و گاهی واحد جنسی است یعنی یک جنس، انواع متعدد و بعد هم افراد متعدد دارد. اما واحد شخصی یعنی یک شخص و یک عدد هست و این واحد شخصی نمی تواند با همه باشد » نداریم که وجودش محدود شود « و تعیین شود » به عنوان وجود طبیعی « و مثل وجود طبیعی باشد » به اینکه وجودات شمرده شود « نه اینکه یک وجود باشد » مثل وجود زید و وجود عمرو و وجود بکر و ... ».

« ای لیس کوجود زید فان وجودات عمرو و بکر و خالد لیست وجودا له »

یعنی واحد عددی باشد که وجودش مثل وجود زید نباشد. وجود زید غیر وجود عمرو و غیر وجود بکر است اما این فرد با بقیه افراد فرق می کند به اینکه وجودش به تنهایی، وجود همه باشد « اما زید، فرد است و وجودش وجود دیگران نیست بلکه وجود خودش است » چنین فردی نداریم.

ترجمه: یعنی فردی که وجودش مثل وجود زید نباشد زیرا وجودات عمرو و بکر و خالد هیچکدام وجود زید نیستند « پس وجود زید وجودی است که با این وجودها نمی سازد. آن فرد هم که در خارج است اگر اینگونه است که وجودش با بقیه وجودها نمی سازد اشکالی ندارد. اما اگر بخواهد وجودش مثل وجود زید نباشد بلکه غیر وجود زید باشد _ یعنی وجود زید با همه افراد نمی ساخت اما این وجود با همه افراد بسازد _ باطل است ».

ص: ۳۶۹

« بخلاف الطبیعی »

بخلاف طبیعی که وجودش با همه وجودها می سازد. اگر این فرد هم مثل طبیعی باشد و وجودش با همه وجودها بسازد لازمه اش این است که یک فرد با همه مشخصاتِ متضاد باشد.

« اذ یحمل علیها بهو هی »

علت اینکه طبیعی با همه افراد می سازد این است که طبیعی بر همه افراد به هو هی « یعنی به اینکه این طبیعی، این افراد است مثلاـ انسان، زید و بکر و عمرو و ... است » حمل می شود. «تعبیر به هو هو نکرد بلکه تعبیر به هو هی کرد زیرا موضوع، افراد است و محمول، طبیعی است. از زید و عمرو و بکر تعبیر به هی می کند و از آن انسان که بر همه اینها حمل می شود تعبیر به هو می کند ».

« و قد صادف الشیخ فی مدینه همدان رجلا من العلماء کبیر السن غزیر المحاسن یقول »

شیخ در شهر همدان با مردی از علما برخورد کرد که کبیر السن و غزیر المحاسن بود. « غزیر المحاسن » را بعضی به « محاسنش انبوه است » معنا کردند ولی گفته شده که منظور این است که نیکی هایش انبوه بود.

هم « غریز » و هم « غزیر » هر دو صحیح است.

« ان الطبیعی موجود بوجود واحد عددی فی ضمن افراده »

شیخ با مردی برخورد کرد که اینچنین می گفت: طبیعی موجود است اما نه به وجود نوعی که همه قائل هستند بلکه می گوید علاوه بر اینکه به وجود نوعی موجود است به وجود شخصی هم موجود در ضمن افرادش است یعنی در هر فردی کلی طبیعی پیدا می کنید نه حصه ای از کلی طبیعی را.

ص: ۳۷۰

« و تحقیق هـذه المساله علی الحکیم الالهی لا علی المنطقی الباحث عن المعقولات الثانیه الا انها تُـذکر فی کتب المنطق للتمایز بین الثلاثه کما ذکرنا »

ضمیر « انها » به « مساله » بر می گردد.

مرحوم سبزواری می فرمایـد این بحثی که در اینجا مطرح شـد بحث های فلسـفی بود و نبایـد وارد این مباحث می شـدیم. ولی چون بنده « مرحوم سبزواری » می خواسـتم فرق بین سه کلی را بیان کنم بعد از اینکه فرق ها را گفتم خواستم فرق آخر را هم اضـافه کنم که کلی طبیعی در خـارج موجود است و کلی عقلی و منطقی در خـارج موجود نیست. و الاـ در نظر نبود که بحث کلی طبیعی و وجودش مطرح شود زیرا بحث از وجود، در فلسفه است.

ترجمـه: تحقیـق ایـن مسـاله بر حکیم الهی است نه بر منطقی که بحث از معقولاـت ثـانیه می کنـد « زیرا وظیفه منطقی بحث از معقولاـت ثـانیه است و معقولاـت ثـانیه عبارتنـد از آنچه که در ذهن وجود دارنـد و در خارج وجود ندارنـد. قبلا بیان شـد که معقولات ثانیه چه فلسـفی و چه منطقی هر دو در ذهن هستند و در خارج نیستند » مگر اینکه این مساله « که تحقیقش بر حکیم است » در کتب منطق ذکر شده تا فرق بین آن سه کلی « منطقی و عقلی و طبیعی » روشن شود چنانکه ما اینگونه ذکر کردیم.

نکته: در این نکته توضیحی پیرامون رب النوع داده می شود. حکما معتقدند که دو عالم داریم:

ص: ۳۷۱

۱ ـ عالم ماده که همین عالم ما است.

۲ ـ عالم عقل که مجردات است.

مشاء بیش از این دو عالم قائل نیستند مشاء پیروان ارسطو هستند ولی افلاطون معتقد است که عالم سومی هم بین این دو عالم هست که در آن عالم، موجودات مجرد برزخی زندگی می کنند. برزخی یعنی واسطه بین ماده و مجرد است. یعنی نه مجرد تام هستند نه مادی تام هستند بلکه به یک حیث مجردند و به یک حیث مادی هستند یعنی دارای جسم اند ولی جسم آنها دارای جسم عنصری مادی نیست. به آن، عالم مثال گفته می شود. شیخ اشراق و مرحوم صدرا « یعنی حکمت اشراق و حکمت متعالیه هر دو » به عالم مثال معتقدند و تمام عوالم امکانی را همین سه عالم می دانند و بقیه هر چه هست اسماء الهی و خداوند ـ تبارک ـ هست. آنچه که خلق است در همین سه عالم عقل و نفس و ماده هست. « مرتبه عالم مثال، مرتبه نفس است که به لحاظ وجود، مجرد است اما به لحاظ فعل، متعلق به ماده است یعنی از یک حیث مجرد است و از یک حیث ماده است لذا به آن مجرد تام گفته نمی شود ».

موجودات مثالی دو قسم می شوند « اگر موجودات مثالی، جمع بسته شود تعبیر به مُثُل می شود »:

۱ ـ مُثُل معلَّقه.

۲ ـ مُثُل نوریه.

افلاطون، مثل نوریه را می گفت اما بعضی می گویند که افلاطون، مثل معلّقه را نمی گفت. شیخ اشراق اصرار دارد که افلاطون مثل معلّقه را هم می گفته. خود شیخ اشراق به مثل معلّقه معتقد است و مرحوم صدرا « یعنی حکمت متعالیه » هم معتقد است.

فرق بین مثل معلقه و مثل نوریه:

فرق اول: مثالِ معلّق برای هر فردی وجود دارد یعنی زید، یک مثال معلّق دارد. عمرو یک مثال معلّق دیگر دارد. این درخت یک مثال معلّق دارد آن درخت یک مثال معلّق دیگر دارد. تمام موجودات طبیعی اعم از جوهر و عرض مثال معلّق شخصی دارند در حالی که مثل نوریه برای هر نوع، یکی است یعنی یک انسان داریم که مثل نوریه است نه اینکه به تعداد انسانها مثل نوریه باشد. هکذا یک فرس داریم که مثال نوریه ی فرس است یعنی هر نوعی یک مثال نوری دارد نه اینکه هر شخصی دارای یک مثال نوری باشد.

فرق دوم: مثال معلّق، مجرد و تام نیست. جایگاه آن، عالم مثال است یعنی مجرد برزخی است اما مثال نوری، مثال مجرد تام است و جایگاهش عالم عقل است. پس مثال نوری از مجردات و عقول است در حالی که مثال معلّق از سنخ نفوس است.

مثال نوری همانطور که بیان شد مجرد تام است و برای هر نوعی یکی وجود دارد که اصطلاحا به مثال نوری، رب النوع گفته می شود. اصطلاح دیگر هم دارد که به آن عقل عرضی گفته می شود. رب النوع به این خاطر گفته می شود که به اذن الله پرورش نوع به او واگذار شده است و او مامور است که نوع را رسیدگی کند. مراد از نوع، همان افرادی مادی است که این افراد مادی، اصنام رب النوع است « اصنام جمع صنم است که به معنای بت می باشد » یعنی فیض را از خداوند ـ تبارک ـ می گیرد و فیض را در اختیار تک تک افرادی که مدبر آنها است قرار می دهد. در روایات، رب النوع خروس توضیح داده شده که خروسی است که پای آن در تخوم الارضین است و سر آن نزدیک عرش است. البته این موجود، مجرد است ولی با تبیین مادی بیان می شود. چون او می خواند بقیه هم می خوانند، بعضی گمان می کنند هر وقت او می خواند بقیه هم می خوانند و اشکال می کنند که خروس ها به نحو مختلف می خوانند چگونه هر وقت او می خواند بقیه خروس ها هم می خوانند؟ ولی ما عبارت را اینطور معنا می کنیم که چون او می خواند بقیه هم می خوانند و هکذا چون رب النوع انسان تکلم می کند ما هم تکلم می کنیم.

ص: ۳۷۳

پس معلوم شد که چرا رب النوع گفته می شود؟ رب به معنای پرورش دهنده است و این چون پرورش دهنده نوع است به آن رب النوع گفته می شود. البته خودش به طور مستقل پرورش دهنده نیست و فیض را از خداوند _ تبارک _ دریافت می کند و مخلوق خداوند _ تبارک _ و مامور او هست و فیض را از خداوند تبارک می گیرد و به مادون می دهد.

تا اینجا در کنار عقل عرضی، عقول طولیه هم توضیح داده شود. بنده «استاد » تشبیه معقول به محسوس می کنم ولی این تشبیه، رهزن نشود. این تشبیه فقط برای روشن شدن مطلب گفته می شود. خورشید را توجه کنید که به صورت یک کره است و از تمام اطرافش شعاع بیرون می آید. فرض کنید که ما طرف مقابل خورشید را نگاه می کنیم « و به طرف راست و چپ و بالا و پایین و پشت آن نگاه نمی کنیم شاید ۶ جهت داشته باشد زیرا کره است و در مورد کره نمی توان گفت که چند جهت دارد » که یک ستونی از نور می آید. این ستون نور در قسمت قرص خورشید خیلی غلیط است هر چقدر که پایین تر می آید رقیق تر می شود. تا به جایی می رسد که در فضای بیکران، آن نور دیده نمی شود و نمی تواند فضا را روشن کند لذا تاریک می باشد. فاصله خورشید تا زمین صد و پنجاه میلیون کیلومتر است که زمین را روشن می کند اگر به پلوتون برویم که خیلی دور است و آخرین سیاره شمسی است گفته می شود که خورشید به صورت یک ستاره دیده می شود. اگر از آن هم دورتر بروید خورشید دیده نمی شود پس نور غلیظی که از منبع نور با غلظت می آید در یک جا تمام می شود که ما بعد از آن را روشن نمی کند. این در مورد نور حسی بود نور عقلی هم همین حکم را دارد یعنی فرض کنید منبع وجود که خداوند _ تبارک _ است از همه اطراف افاضه دارد این ستون از نور از اول تا آخر ادامه دارد و یکی می باشد. مشاء معتقدند که این ستون را می توان به ۱۰ عقل تقسیم کرد که عقل اول تا عقل دهم است اما اشراق می گوید به مراتب تقسیم کنید یعنی ببین چند مرتبه دارد. ذره ذره ی آن، مرتبه است و لذا بی نهایت عقل طولی داریم. بین این مراتب، طولیت است یعنی هر قبلی منشا پیدایش و علتِ « مع الواسطه » بعدی است که تفاوت این عقول به مرتبه است. مرحوم صدرا می گوید تفاوت آنها هم به مرتبه آنها است هم به فعل آنها است مثلا فعل جبرئیل علیه السلام، علم است و معلم می باشد و فعل میکائیل علیه السلام مربوط به روزی است و فعل اسرافیل علیه السلام مربوط به حیات است و فعل عزرائیل علیه السلام تبدیل قوه به فعلیت است. همانطور که توجه می کنید افعال آنها فرق می کند لذا با هم تفاوت دارند. پس تفاوت به مرتبه و فعل دارند اما تفاوت به ذات ندارند چون همه آنها یک نور هستند. اینکه در بعضی نوشته ها آمده که همه عقول یک وجود دارند و در بعضی نوشته ها آمده که عقول، وجود متعدد دارند تناقض گویی نیست زیرا به لحاظ ذات، یک نورند پس وجود واحد دارد و به لحاظ افراد یا مراتب، متعدد می شوند.

تـا اینجـا بحث عقول طولی تمـام شـد. بین عقول طولی از بالاـ قهر است و از پـایین، مهر است یعنی بالایی غلبه بر پایینی داد و پایینی محبت به بالایی دارد. از این قهر و مهر که رابطه بین عقول طولی است، عقول عرضیه متکوّن می شوند.

عقول عرضیه چون در عرض هم هستند، علت هم نیستند لذا طولیه گفته نمی شود. پس آن عقول عرضیه که از رابطه بین عقل اول و دوم به وجود آمدنـد قویتر هسـتند از آنهـایی که از رابطه بین عقـل دهم و نهم به وجود آمدنـد. مثلا عقل عرضـی انسان بالاتر از عقل عرضی فرس است.

شایـد منظور رجـل همـدانی این باشـد که یک رب النوع داریم که وجودشخصـی دارد و با همه این اسـباب و افراد است یعنی مـدبر همه است نه اینکه در همه حلول کرده باشـد و عوارض همه را گرفته باشـد. اگر مراد رجل همـدانی این باشـد که همان حرف افلاطون است و اشکال ندارد. اما ابن سینا چون حرف افلاطون را قبول ندارد لذا حرف رجل همدانی را رد می کند چه رجـل همـدانی، کلی طبیعی را در خـارج به وجود مادی موجود بدانـد چه به وجود رب النوعی وجود بدانـد در هر دو صورت ابن سـینا حرف او را باطل می کند. پس حرف رجل همدانی بنابر قول مرحوم صدرا و اشـراق و افلاطون اگر ناظر به رب النوع باشد ذهنی است و اگر ناظر به موجود خارجی مادی باشد ذهنی است.

ص: ۳۷۵

توضیح پیرامون رب النوع ۲ـ تاریخچه ایساغوجی/ ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ توضیح پیرامون رب النوع ۲ـ تاریخچه ایساغوجی/ ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« غوص فی ایساغوجی » (۱) [۱]

قبل از ورود در بحث جدید چند نکته مربوط به جلسه قبل بیان می شود.

نکته ۱: بنده « استاد » بیان کردم کلی طبیعی در خارج موجود است حال یا بعین وجود افراد یا در ضمن وجود افراد موجود است و وقتی در خارج، موجود شود به آن حصّه می گوید. در علم اصول غالبا حصه به صنف گفته می شود یعنی حصه عبارت از چیزی است که ذره ای از کلیت را برخوردار باشد اما در فلسفه اینگونه نیست زیرا حصه را می توان به شخص هم اطلاق کرد. کلی وقتی در ضمن شخص یا بعین وجود شخص حاصل شود همراه با قیودی می شود که از آن قیود تعبیر به عوارض شخصیه می شود و بعد از اینکه با آن قیود همراه شد تعبیر به حصه می شود. خود مرحوم سبزواری بعداً اشاره می کند که حصه، همان کلی است که مقیّد شده باشد « به عبارت دیگر آن کلی مقیّد شده را حصه می گویند » یعنی همین کلی طبیعی وقتی در شخص می آید و مقیّد به عوارض شخصیه می شود آن کلی به علاوه آن عوارض، شخص می شود و آن کلی بدون توجه به آن عوارض، ولی رنگ عوارض را گرفته باشد به آن حصه می گویند. یعنی انسان کلی که در ضمن زید آمده،خصوصیات زید آن را از کلیت انداخته و مقیّد کرده. این کلی به علاوه قید، همان شخص است ولی بدون توجه به قیود، به اینصورت که رنگ قید را گرفته و از کلیت افتاده،حصه می گویند.

ص: ۳۷۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۵، س۱، نشر ناب.

پس حصه در لغت به معنای سهم و قِسم است یعنی آن سهمی از کلی طبیعی که در زید است حصه ای از کلی طبیعی است که برای زید است و آن سهم دیگر از کلی طبیعی که در عمرو است حصه ای از کلی طبیعی است که برای عمرو است و هکذا در بقیه. پس حصه لازم نیست که عبارت از صنف باشد بلکه حصه می تواند حتی شخص هم باشد ولی همین شخص به کلیتش باقی است ولی وقتی به وجود خارجی می آید از کلیت می افتد.

پس حصه همانطور که اشاره شد کلی است که مقیّد می شود و کلی بعد از مقیّد شدن، شخص نمی شود. هر چقدر بر کلی، قید وارد شود شخص نمی شود. آنچه که حصه را شخص می کند، وجود است پس در خارج، حِصَص کلی طبیعی وجود دارند ولی خود کلی طبیعی به عنوان اینکه کلی طبیعی است جایگاهش در خارج نیست بلکه در ذهن است.

نکته ۲: درباره ارباب انواع که توضیح داده شد سوالات زیادی شد بیان کردیم ارباب انواع از رابطه هایی که بین عقول طولی است به وجود می آیند. سپس سوال شد که این رابطه ها چون رابطه هستند پس حالت عَرَضی دارند. چگونه یک موجود

مجرد که می خواهـد مدبّر موجودات مادی باشد از یک رابطه ی عرضـی به وجود می آید؟ جواب داده شد که در تمام عالم، همه چیز نـور است. مراد از نور، نور حسـی نیست بلکه نور معنوی مراد است و همه چیز در آنجـا جوهر است. اگر ا ین نور در آنجا از روابط به وجود می آید اینچنین نیست که این نور، عَرَض شود بلکه این نور از رابطه ی نور بالا و نور پایین درست می شود که آن هم نور است. یعنی قهر و مهر در آنجـا عرض نیست بلکه نور است یعنی نور قـاهر و نور مقهور یا نور محبّت و نور محبوب است. همه این نورهـا حـالت جوهری دارنـد. آن عالم با این عالم فرق می کنـد در آن عالم، عوارضـشان هم، جوهر و نـور هسـتند یعنی رب النـوع اعراض هم در آن عـالم وجود دارد. رب النوع اعراض که عرض نیست پس تمـام موجودات آنجا حالت جوهری دارند و جوهر مجرد هسـتند حتی مرحوم صدرا معتقد است قواعدی که در اینجا داریم و قواعد کلی هسـتند در آنجا به وجود جوهری موجود هسـتند و به صورت یک شـخص عقلی هستند و می توان در آنجا مشاهده کرد و از آنها مفهوم گرفت. آن مفهوم در ذهن مـا به عنوان یـک قاعـده گفته می شود و در کتـاب به عنوان یک قاعـده نوشـته می شود و الا خودِ واقعیتِ این قاعـده یـک موجود مجرد شخصـی است. این گونه نیست که اگر در اینجـا عرض هست در آنجـا هم عرض باشـد حتی گفته شده علمی که در آنجا برای عقول است عین ذاتشان است « یعنی همان جوهر مجرد، علم و قدرت است » و عارض و کیـف نیست. در اینجا علم، کیـف و عـارض است. پس بین این عـالم و آن عـالم فرق است و نمی توان قیـاس کرد و گفت چون در اینجا عرض هست پس در آنجا هم عرض است.

ص: ۳۷۷

اما اینکه آیا رب النوع وجود دارد یا نه؟ مساله اختلافی است ولی ما قول کسانی که به رب النوع قائل هستند را می گوییم نمی خواهیم بگوییم حتما حرفشان صحیح است یا غلط است. این حرف ها تابع دلیل است و باید بر همه مطالبشان دلیل اقامه کنند. شیخ اشراق که بیان می کند از رابطه بین دو عقل طولی، یک عقل عَرضی به وجود می آید باید این مطلب را اثبات کند. اگر اثبات نکند به عنوان یک احتمال مطرح می شود نه اینکه به عنوان یک مطلب علمی باشد. ابن سینا، و ارسطو عقل عرضی را انکار می کنند اما افلاطون معتقد بوده و در مجلس درس افلاطون، ارسطو شرکت می کرده و با استاد مخالف بوده بعداً که ریاست به دست خودش افتاده نظر خودش را گفته. بعداً هم پیروان ارسطو، نظرات او را قبول کردند و مثل مرحوم صدرا و اشراق آمدند و دوباره نظر افلاطون را زنده کردند.

اینها مسائل اختلافی است و مسائل اختلافی اینطور نیست که به صرف اینکه کسی بگوید به آن اعتقاد پیدا کنیم و ملتزم شویم.

بیان شد که رب النوع انسان با رب النوع فرس از نظر درجه وجودی با یکدیگر فرق دارند اگر چه رابطه طولی بین آنها نیست زیرا رابطه طولی فقط رابطه علی و معلولی است هیچکدام از رب النوع علت دیگری نیستند ولی در جات مختلف دارند. رب النوع انسان از فاصله بین عقول بالاتر درست شده است. رب النوع فرس از فاصله های پایین تر درست شده است. قهراً نور رب النوع انسان بیشتر است و نور رب النوع فرس کمتر است یعنی رتبه وجودی آن بالاتر است و رتبه وجودی این پایین تر است. وقتی اینگونه می شود اصنام آن یعنی وجودات مادیش هم این تفاوت را خواهند داشت یعنی بین انسانی که در این زمین زندگی می کند با فرسی که در این زمین زندگی می کند فاصله است همانطور که بین ارباب انواع آنها فاصله است.

ص: ۳۷۸

اما این عقول عرضیه چگونه اصنام خودشان را باذن الله تولید می کنند و باذن الله پرورش می دهند؟ اینها با تنزل این کار را می کنند. شما وقتی یک مطلب علمی دارید به صورت یک کلام یا نوشته، تنزل می دهید عقول عرضیه هم اینگونه اند که وجودشان وجود علمی است « مثل همان مطلب علمی که در ذهن من و شما هست که می توانیم تنزل دهیم » وقتی وجود علمی تنزل پیدا کند موجوداتِ مادی می شود. و فیض را دائما با تنزل به اینها می رساند ولی اینچنین نیست که از تنزل آن رب النوع، یک رب النوع ضعیف درست شود. همانطور که اشاره شد برای هر نوعی یک رب النوع است. که وجود عقلی دارد و از تنزلش نفوس انسانها مثلا، در عالم مثال درست می شود و سپس این نفوس تنزل می کنند و مقام پایین تر پیدا می کنند تا به این عالم می رسند و صورت معدنی می شوند و حلول در بدن می کنند پس آن عقل تنزلات خودش را ابتدا در عالم مثال می فرستد چون خودش در عالم عقل است و از تنزلات آن، نفوس درست می شود که الان هم هستند و در واقع هر کدام نشان دهنده ما هستند اما به وجود مستقل از من و شما در آن عالم زندگی می کنند سپس همان نفس تنزل می کند اما نه تنزل به این معنا که از آنجا پایین می آید بلکه بر سر جای خودش ثابت است. تنزلی که ما می گوییم مثل تنزل مطلب علمی است که وقتی تنزل می کند علم بر سر جای خودش است اینطور نیست که وقتی یک مطلب علمی برای کسی بیان می شود ذهن گوینده از آن مطلب علمی خالی شود. آن مطلب علمی در جای خودش هست و چیزی علاوه بر آن مطلب علمی تولید می شود و در ذهن مخاطب می آید. تنزل در اینجا سازنده ی امری است بدون اینکه خود آن متنزِّل از بین برود. آن نفس هم که در عالم مثال است تنزل می کند تنزلش در حد یک صورت معدنی است که کارش فقط این است که مرکبّ را از تفرّق حفظ کند یعنی وجودش اینقدر ضعیف است. وقتی این صرت معدنی پایین می آید در نطفه انسان حلول می کند. این، نفس انسان می شود که به قول مرحوم صدرا در ابتدای عروضش، صورتی حالّ « یعنی جسمانی است و حلول در جسم می کند » است و همین صورت، با کمالات تکامل پیدا می کند تا مجرد و روحانی می شود به عبارت دیگر جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می شود. یعنی آن عقل، تنزل ها می کند و از هر تنزلش نفسی درست می شود مثلا نفس زید و نفس بکر و .... سپس آن نفوس در عالم مثال باقی می مانند و آنها تنزل می کنند و تنزل آنها صورت معدنی می شوند و در نطفه می آیند و نفس انسانی می شود از این به بعد نفس، نفس زید و نفس عمرو است.

ص: ۳۷۹

بعـدا که زیـد متولـد شـد این نفس ترقی می کنـد البته در رحم مـادر هم ترقی کرده و به درجه نباتی و حیوانی رسـیده و وقتی متولد می شود حیوان است بالفعل، اما انسان بالقوه است سپس کم کم به سمت تجرد می رود.

بنده در صدد توضـیح نظر مرحوم صدرا نیسـتم فقط اشاره مختصـری کردم که متوجه باشـید عقول عرضیه چگونه این اصنام را نازل و صادر می کننـد. و توجه داشـته باشـید که به غلط معروف شـده که مرحوم صـدرا معتقـد است « ماده ی بدن، نفس می شود » یعنی جسـمانیه الحـدوث بودن نفس را اینگونه معنا می کننـد « نفس، ابتـدا ماده است و بعـداً نفس می شود » این مطلب غلط است زیرا هیـچ وقت ماده، نفس نمی شود. نفس ابتدا مادی است نه ماده، یعنی صورتِ حالٌ در بدن است و این صورتف نفس می شود نه اینکه ماده، نفس شود.

شخصـی اصـرار می کرد که مرحوم مطهری معتقـد بود ماده تبدیل به نفس می شود و این حرف غلطی است. بنده « اسـتاد » به این شـخص گفتم که من کلام مرحوم مطهری را نخوانـدم ولی غیر ممکن است که ایشان گفته باشـد ماده تبـدیل به نفس می شود. این شـخص رفت و نوشته مرحوم شهید مطهری را آورد و به بنده نشان داد دیـدم اینگونه نوشته « نفس ابتدا مادی است و بعـدا مجرد می شود » به این شـخص گفتم که ببین نوشـته « مـادی است » و ننوشـته « مـاده است ». مـا گاهی از اوقات توجه به کلمات هم نمی کنیم.

نفس، مادی است و بعدا مجرد می شود نه اینکه نفس، ماده است و بعدا مجرد می شود. ماده هیچ وقت مجرد نمی شود تجرد با ماده تباین و تضاد دارند هیچ کس نمی تواند بگوید ماده، مجرد می شود.

مرحوم صدرا هم هیچ وقت نمی گوید «نفس، جسم است و بعدا روحانی می شود » بلکه می گوید « نفس، جسمانی است ». جسمانی با جسم فرق می کند زیرا جسمانی به معنای حالٌ در جسم است و مادی به معنای حالٌ در ماده است و جسمانی و مادی غیر از جسم و ماده است.

نکته ۳: عبارتی مرحوم سبزواری در صفحه ۱۴۶ سطر ۷ آورده که گویا برای بعضی افرادش روشن نشده لذا دوباره توضیح داده می شود « و لیس فیها مثل واحد یحدّ وجوده کان وجودات یعد ». « یُحَد » به معنای « یَتَعَیّن » است. در بین اطوار یک فردی را که شخص باشد نداریم که این صفت داشته باشد که وجودش و تعین وجودش همان وجود طبیعی باشد. یک فرد خارجی است ولی تعین وجودش همان وجود طبیعی است. وجود طبیعی، وجودی است که اگر چه یک وجود است ولی وجودات شمرده می شود یعنی کلی طبیعی یک وجود است ولی با همه وجودات خارجی سازگار است و بر همه حمل می شود و با همه متحد است و عینیت دارد. یک فردی در خارج نیست که تعیّن وجودیش مثل تعین وجودی کلی طبیعی باشد که با تمام وجودها بسازد پس در بین اطوار و اشخاصِ کلی طبیعی، یک واحد عددی و شخص نداریم که وجودش معیَّن شود به اینکه وجود طبیعی باشد و وجودات شمرده شود. یعنی در عین یکی بودن، همه این افراد هم باشد. ما می خواهیم بگوییم یک وجود شخصی در خارج داشته باشیم و آن هم مثل کلی طبیعی که در ذهن است باشد. همانطور که کلی طبیعی ذهنی، وجودش وجود همه افراد خارجی است وجود این شخص خارجی هم وجود همه افراد خارجی باشد. اینچنین چیزی نداریم.

ص: ۳۸۱

در جلسه قبل به بنده گفته شد که در بعضی نسخ به جای « یحد » لفظ « یجد » آمده است. اگر « یجد » باشد وزن شعر از بین می رود اما از نظر معنا اینگونه می شود: مثل وجود واحدی که با وجود آن، وجود طبیعی یافت شود که این وجود طبیعی، وجودات شمرده شود.

شاید بتوان گفت به ضرورت شعری « یوجَد » بوده و « یُجَد » خوانده شده. در اینصورت لفظ « یعد » هم درست می شود و معنای عبارت اینگونه می شود: در بین اطوار، واحد شخصی نداریم که مثل وجود طبیعی یافت شود و مثل وجود طبیعی اینگونه است که « کان وجودات یعد » می باشد.

نکته: اگر « وجوده » نائب فاعل « یحد » باشد رابط ظاهری نیست اما رابط معنوی می تواند باشد چون آن واحد منزله وجود طبیعی است و ضمیر « وجوده » که به «الطبیعی » بر می گردد می تواند جانشین آن شود و آن اگر چه شخص است ولی وجودش مثل وجود طبیعی است پس ضمیر « وجوده » که به « الطبیعی » بر می گردد را می توان گفت از نظر معنا خود همین واحدی است که در خارج است یعنی کأنّه ضمیر به خود واحد بر می گردد. پس رابط موجود است.

البته به نحو دیگری هم گفته شده « لیس فیها مثلُ واحد » یا « لیس فیها مثلَ واحد ». که لفظ « مثلُ واحد » اسم « لیس » گرفته شود یعنی در این اطوار مثل واحدِ عددی نداریم. می توان « مثلَ واحد » خواند تا خبر « لیس » باشد یعنی آن کلی طبیعی مثل واحد عددی نیست و نمی توان آن را واحد عددی گرفت.

ص: ۳۸۲

نکته: اگر لفظ « مثل » در عبارت نبود باز هم معنا می شد: در بین اطوار، شخصی مثل بقیه شخص ها نیست یا در بین اشخاص، شخصی که شخص باشد نیست. « یعنی لفظ مثل اگر برداشته شود اینگونه معنا می گردد. در عربی لفظ مثل آمده که معنا نمی شود مانند ـ مثلك لایفعل ـ یعنی تو و مثل تو این کار را انجام نمی دهد نه اینکه مثل تو این کار را انجام نمی دهد ولی تو انجام می دهی. لذا اگر لفظ مثل را در عبارت مرحوم سبزواری معنا نکنیم یا معنا کنیم هر دو صورت صحیح است.

نکته: آیا می توان « وجوده » را مبتدا گرفت و « کان وجودات یعد » را خبر قرار داد؟ یعنی عبارت به این صورت باشد « لیس فیها مثل واحد عددی یحد » یعنی در بین افراد خارجی، یک واحد عددی که بتواند همه باشد نداریم. سپس مرحوم سبزواری می گوید « وجوده کان وجودات یحد » یعنی وجود طبیعی، وجودی است که به تنهایی وجودات شمرده می شود. این حرف، حرف خوبی است وصحیح می باشد. این معنا اگر چه معنای خوبی است ولی ظاهراً نمی توان اراده کرد اگر چه به بنده گفتند که بعضی از شرح ها اینگونه معنا کردند

اگر بخواهید «وجوده » را جدا کنید در اینصورت عبارت قبلی ناظر به قول رجل همدانی می شود و عبارت « وجوده کان وجودات یعد » یک مطلب حق می شود و از همدیگر جدا می شوند

ص: ۳۸۳

اگر به اینصورت معنا کنید باید مرحوم سبزواری بعد از مطلب اول، داستان رجل همدانی را بیاورد در حالی که ایشان بعد از مطلب دوم، داستان رجل همدانی را می آورد و نشان می دهد که این داستان مربوط به همه شعر است نه اینکه مربوط به مصرع اول باشد پس نمی توان این گونه عبارت را معنا کرد.

معنای عبارت: در بین اطوار و اشخاص، یک شخصی نداریم که وجودش مانند وجود طبیعی باشد یعنی در عین اینکه یک وجود است به تنهایی وجودات کثیره شمرده شود و به عبارت دیگر وجودش مثل وجود زید نباشد که وجود زید فقط وجود خودش را شامل است بلکه وجودش مثل وجود طبیعی باشد. زیرا وجود زید نمی تواند در عین اینکه وجود زید است وجود عمرو و بکر و ... باشد اما این شخص وجودش « لیس کوجود زید » است یعنی در عین اینکه وجود خودش است می تواند وجودات دیگر هم باشد.

نکته: ضمیر « وجوده » اگر به « واحد » بر گردد عبارت روان می شود یعنی واحدی نداریم که وجود آن واحد، وجودات شمره شود ولی مرحوم سبزواری اینگونه نگفته بلکه به « طبیعی » بر گردانده.

صفحه ۱۵۵ سطر ۱ قوله « غوص »

ارسطو منطق را تدوین کرد نه اینکه اختراع کرده باشد. منطق قبل از ارسطو اختراع شده بود و از آن هم استفاده می شد اما اولا ناقص بود ثانیا تدوین نشده بود ارسطو آن را تبیین کرد. خود ارسطو می گوید من شب های زیادی تا صبح بیدار ماندم و فکر کردم و این مطلب را درست کردم. یعنی بعضی مطالب در قبل گفته نشده بود و ایشان بیان کرد یعنی ابتکار کرد. بعضی از قسمت ها هم که از قبل بود تنظیم و تدوین کرد. ارسطو منطق را در ۸ باب منظم کرد و جا افتاد و همه علمای زمان پذیرفتند. ارسطو شاگردان زیادی داشت اما دو شاگرد داشت که شارح کتابش بودند و اگر آن دو نفر کتاب ارسطو را شرح نمی کردند کلام ارسطو تا الان فهمیده نمی شد نه اینکه مطلب را سنگین نوشته باشد بلکه روش آن زمان اینگونه بود که وقت تدریس یادداشت هایی بر می داشت نه اینکه همه مطالبی را که در جلسه درس می خواست بیان کند بنویسد. بلکه یادداشتی بر می داشت تا یادش باشد که چه چیزی می خواهد بگوید. این یادداشت ها به عنوان یک رمز بود که اشاره بود به مطلبی که در ذهنش بود. وقتی ارسطو به جلسه درس می آمد ورقه را نگاه می کرد و سپس مطالب را توضیح می داد. هیچکدام از مطالب هم از یادش نمی رفت چون رمز آن را نوشته بود. این رمز ها اشاره داشت به آنچه که در ذهنش بود و اشاره به چیز دیگری نداشت. معلوم بود که با رفتن این شخص، آنچه که در ذهنش بود می رود و این رمزها می ماند بدون اینکه مراد از آنها مشخص باشد. کسانی که در سر کلاس بودند وقتی این رمزها به آنها رسید می دانستند که ارسطو چه چیزی گفته است و توضیحاتی را که ارسطو گفته بود به عنوان شرح بر آن مطلب نوشتند و بالاخره کتاب ایشان قابل فهم شد.

شما خودتان هم می دانید که گاهی یادداشت هایی برای خودتان انجام می دهید که اصلا گویا نیست فقط برای خودتان گویا است اگر به دست شخص دیگری بیفتد نمی فهمد که چه چیز نوشته اید. نوشته های ارسطو هم به همین صورت بود چون در آن زمان رسم نبود که کتاب بنویسید سعی آنها بر این بود که کتاب را در ذهن خودشان نگه دارند. نوشتن کتاب امر ناشایست به حساب می آمد و می گفتند حافظه را تضعیف می کند. باید مطالب سینه به سینه نقل می شد.

اما بعد از ارسطو کتاب نوشتن رایج شد و شارحین آمدند آن را شرح زدند یکی از دو شارح کتاب ارسطو، فرفوریوس بود. او منطق ارسطو را مطالعه کرد و دید منطق ارسطو احتیاج به یک مقدمه دارد که آن مقدمه را خود ارسطو نیاورده است. فرفوریوس این مقدمه را نوشت و اسم آن را « مدخل » گذاشت که مدخل منطق بود. مدخل در یونانی، ایساغوجی گفته می شود. چون مدخل درباره کلیات خمس بحث می کند ایساغوجی را به معنای کلیات خمس گرفتند البته این مطلب که « بیان شد مورد اجماع همه نیست » در هر حال واضع ایساغوجی، فرفوریوس شاگرد ارسطو است و منطقی که ۸ باب داشت ۹ باب شد و تا امروز منطق ارسطو ۹ باب است.

کلیات خمس عبارت از سه امر ذاتی « نوع و جنس و فصل » و دو امر عرضی « عرض عام و عرض خاص » است.

ص: ۳۸۵

در «غوص فی ایساغوجی » این ۵ تا ذکر می شود . ابتدا وارد بحث از جنس می شود بعدا نوع را بیان می کند.

آیا می توان نوع را ذاتی گفت؟ بایـد در جای خودش بحث شود. ذاتی به معنای منسوب به ذات است. جنس، جزء ذات است پس منسوب به ذات است لـذا می توان به آن ذاتی گفت. فصل جزء ذات است، پس منسوب به ذات است لـذا می توان به آن ذاتی گفت. اما آیا نوع جزء ذات است که منسوب به ذات شود و بتوان به آن ذاتی گفت یا اینکه نوع، ذات است؟ این باید در جـای خودش بحث شود. نوعـا می گوینـد نوع، ذات است ولی مرحوم خواجه در اشـارات می گویـد نوع را ذاتی هم می توان نامید. توضیح اینها اگر لازم باشد در وقتی که وارد بحث در نوع می شویم مطرح می کنیم.

بیان تعریف جنس/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تعریف جنس/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« الجنس ما ای کلی علی الحقائق المختلفه حمل ان جهه شرکه الحقائق ای تمام ذاتیها المشترک بینهما بما هو سئل » (۱) [۱]

کلیـات خمس که در بـاب ایساغوجی ذکر می شود را به ترتیب می شـمارد ابتـدا جنس بیان می شود و توضـیح داده می شود. سپس آن را به دو قسم قریب و بعد تقسیم می کند.

می دانیـد که سوالِ به « مـا هو » سوال از ذاتیـات است یعنی از حقیقت شـیء سوال می شود. ابتـدا از معنـای آن سوال می شود وقتی معنای آن گفته می شود سوال می شود که آیا وجود دارد یا ندارد؟

ص: ۳۸۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۵، س۲، نشر ناب.

بعد از اینکه وجود داشت از حقیقتش سوال می شود. « ما » که از حقیقت سوال می کند به آن « ما » حقیقیه می گویند و نحوه سوال به این صورت است « ما هو؟ ».

گـاهی به « مـا هـو » سوال می شود و در جواب آن، نوع می آیـد. گـاهی به « مـا هو » سوال می شود در جواب آن، جنس می آیـد. گاهی به « ما هو » سوال می شود و در جواب آن حـد می آید. پس جواب « ما هو » یکی از این سه است. یکبار سوال از ذات افرادی می شود مثلا « زیـد و بکر و عمرو ما هم؟ » یعنی افراد یک نوع ذکر شده و درباره آنها سوال شده است در جواب از این سوال، نوع آورده می شود یعنی لفظ « انسان » گفته می شود.

پس اگر از مـا به الاـشتراک افرادی، سوال به « مـا هو » شود، نوع در جواب می آیـد گـاهی از نوع، سوال به « ما هو » می شود مثلا گفته می شود «الانسان ما هو؟ »در اینجا حـدّ در جواب می آیـد و گفته می شود « حیوان ناطق » این دو مورد، محل بحث

نیست.

اما یکبار از حقایق سوال می شود مثلا- حقایقی آورده می شود و از امر مشترک بین این حقایق سوال می شود. « مراد از حقایق، انواع است » مثلا- گفته می شود «الانسان و الفرس و البقر ما هی؟ » در جواب لفظ « حیوان » آورده می شود که به آن جنس گفته می شود با این بیانی که شد تعریف جنس روشن گردید.

ص: ۳۸۷

تعریف جنس: جنس عبارت از امر مشترک و کلی است که بین حقایق، مشترک است و در جواب سوال از « ما هو » واقع می شود.

پس جنس، کلی است که در جواب « ما هو » واقع می شود و ذاتی حقایق را بیان می کند. اگر گفته شود « الانسان و الفرس ما هما؟ » در جواب آن جنس آورده شد و اگر گفته شود «الانسان و الفرس و الشجر ما هی؟ » در جواب آن اگر « حیوان » گفته شود ما به الاشتراک انسان و فرس گفته شده ولی توجه به شجر نشده است پس جواب کامل داده نشده است. اما اگر در جواب آن « جسم » گفته شود یا « جسم نام » گفته شود ما به الاشتراکِ هر سه گفته شده است. این هم جنس است ولی بستگی دارد که سوال از چه چیز شده است؟

اگر به اینصورت سوال شود « الانسان و الفرس ما هما؟ » در جواب از این سوال گفته شود « حیوان ». می توان « جسم » هم گفت و هر دو صحیح است ولی با هم تفاوت دارند. یعنی یک سوال می شود ولی دو جواب داده می شود « اما در قبل دو سوال شد و دو جواب داده شد که عبارت بودند از _ الانسان و الفرس ما هما _ و _ الانسان و الفرس و الشجر ما هما _ ».

تفاوت این دو جواب این است که انسان و فرس در چند چیز با هم شریکند «اینکه در عوارض شریک هستند یا نیستند به آن کاری نداریم مثلا هر دو راه می روند. ما به ذاتیات آنها کار داریم » مثلا هر دو جسم اند. جسم بودن ذاتی آنها است. هر دو نمو می کنند نمو کردن ذاتی آنها است. هر دو زنده اند یعنی حیوان اند که این هم ذاتی آنها است. پس سه مشترکِ ذاتی بین آنها است که لفظ « جسم » یکی از این مشترک ها را افاده می کند اما اگر « حیوان » گفته شود این حیوان، مشتمل بر جسم بودن و نمو کردن و زنده بودن است. هر سه مشترک با لفظ حیوان افاده شد اما اگر جواب، « جسم » باشد یکی از این مشترک ها گفته شده نه هر سه به عبارت دیگر یکی از ذاتیِ مشترک جواب داده شده نه همه ذاتی های مشترک جواب داده شده باشد جنس، آن است که تمام ذاتی مشترک را افاده کند پس جنسِ انسان و فرس، حیوان است نه جسم زیرا جسم، تمام ذاتی مشترک افاده نکرد. ولی حیوان، همه مشترکات را گفت. بین انسان و فرس هر چه که مشترک ذاتی بود حیوان، آن را بیان کرد اما جسم، بیان نکرد.

جسم، جنس است ولی نه برای این دو مورد « انسان و فرس ». جسم این دو مورد، حیوان است.

پس جنس عبارت است از آن که در جواب سوال از ما هو واقع می شود و تمام ذاتیات مشترکه آنهایی که مورد سوال واقع شدند را افاده می کند.

توجه کنید قید « تمام ذاتیات » خیلی مهم است. در تفسیر جنس، لفظ « تمام » آورده می شود. این لفظ به خاطر این است که برای مثل انسان و فرس، جسم را جنس قرار ندهید بلکه حیوان را جنس قرار دهید چون جسم، تمام ذاتیات مشترک بین انسان و فرس نیست اما حیوان تمام ذاتیات مشترک بین انسان و فرس هست. پس گفته نمی شود جنس انسان و فرس، جسم است ولو جسم، جنس است ولی جنس انسان و فرس نیست. جنس این دو مورد، حیوان است. جسم، جنس برای جواب این سوال است که گفته شود « الانسان و الفرس و الشجر و الحجر ماهی؟ » در اینصورت اگر بخواهید جواب بدهید حتما با لفظ « جسم » جواب می دهید. جسم، تمام ذاتیات مشترکه بین آنها است چون اگر ملاحظه کنید انسان و فرس و شجر و حجر در جسم بودن شریکند. در رشد کردن شریک نیستند زیرا حجر رشد ندارد. در زنده بودن هم شریک نیستند زیرا شجر و حجر زنده نیستند.

پس مهم است که در جواب « ما هو » چه چیزی می آید. جنس باید تمام مشترک بین آنها را ذکر کند نه اینکه بعض از مشترکات را ذکر کند پس تمام ذاتی مشترک که در جواب ماهو قرار می گیرد جنس می شود.

ص: ۳۸۹

نکته: جنس امر اضافی است نه اینکه مضاف الیه آن نگاه شود. یعنی نسبت به یک چیز جنس است و نسبت به چیز دیگر جنس نیست مثلاـ « ماشی » نسبت به افرادی که راه می روند جنس است اما نسبت به همین افراد به عنوان اینکه حیوان اند جنس نیست. پس یک معنا می تواند نسبت به افرادی جنس و ذاتی باشد و نسبت به افرادی عرض عام باشد.

پس اشکال ندارد که ذاتی و عرضی نسبی باشند. اما جوهر و عرض نمی توانند نسبی باشند یعنی نمی شود که یک شیء نسبت به چیزی جوهر باشد و نسبت به چیزی عرض باشد. اگر وجودش جوهر است همه جا جوهر است و اگر وجودش عرض است همه جا عرض است. پس ذاتی می تواند نسبی باشد ولی جوهر نمی تواند نسبی باشد و عرضی می تواند نسبی باشد ولی عرض نمی تواند نسبی باشد. توضیح اینها بعدا مفصلتر بیان می شود.

توضیح عبارت

نکته: بنده در جلسه قبل بیان کردم فرفوریوس که یکی از دو شاگرد ارسطو بود باب ایساغوجی را جعل و وضع می کند در کتب فلسفه گاهی به فرفوریوس، صاحب ایساغوجی هم می گویند که مراد همین شخص است. بعد از کلاس از بنده سوال شود که اسم شاگرد دوم ارسطو که شارح کلامش بود چه کسی است؟ اسم او ثامسطیوس است.

« الجنس ما ای کلی علی الحقائق المختلفه حُمل ان جهه شرکه الحقائق ای تمام ذاتیها المشترک بینهما بما هو سئل »

ص: ۳۹۰

نسخه صحیح « بینها » است و ضمیر آن به « الحقایق » بر می گردد.

ترجمه: جنس، کلی است که بر حقـایق مختلفه « مثـل انسـان و فرس یعنی مراد، انواع است » حمل می شود « اما چه وقت حمل بر حقـایق مختلفه می شود ؟ وقتی که » اگر جهت و حیثِ شـرکت حقایق به توسط « ما هو » سوال شود « یعنی اگر از آن امری که حقایق در آن شریکند به توسط ما هو سوال شود ».

« ای تمام ذاتیها المشرک بینها »: اگر تمام ذاتیِ مشترک بین حقایق به سبب و توسط « ما هو » مورد سوال قرار بگیرند این کلی که اسمش جنس است در جواب آن قرار می گیرد و بر تمام آن حقایق مختلفه می تواند حمل شود.

« فاذا سئل (الانسان و الفرس و البقر ماهی؟) یقال حیوان »

اگر سوال شود انسان و فرس و بقر چه چیز هستند؟ در جواب، حیوان گفته می شود که جنس برای آنها است.

نکته: اینکه گفته می شود سوال به « مـا هو » می شود اینطور نیست که همیشه سوال به « مـا هو » باشـد گـاهی هم سوال به « ما هی » است و گـاهی سوال به « مـا همـا » و «مـا هم » است از همه اینها تعبیر به سوالِ « ما هو » می شود چون تثنیه و جمع بسـتن هیـچ دخالتی نـدارد زیرا مورد سوال گاهی دو تا است لـذا لفظ «هما » آورده و گاهی چنـد امر غیر عاقل بوده لـذا لفظ « هی » آورده و گاهی چند امر عاقل بوده لذا لفظ « هم » آورده.

البته تعبیر به « ما هن » نداریم زیرا « ما هی » جانشین « ما هن » می شود شاید کسی تعبیر به « ما هن » کند ولی از آن هم تعبیر به « ما هو » می شود.

« و الجنس قد کان تمام المشترک و هو ما یحوی علی ایّ من الاجراء اشترک بین المسؤول عنها فی السؤال »

« قد » برای تحقیق است و بر ماضی داخل شده.

جنس، تمام المشترک است بین آنهایی که مورد سوال قرار گرفتند.

در هر سوالی، مسؤولٌ عنها داریم به این مسؤولٌ عنها نگاه می کنیم و مشترک بین آنها را ملاحظه می کنیم آن کلی که این مشترکات را افاده می کند جنس اینها است. وقتی مسوول عنها فرق کند مشترکات آنها هم فرق می کند زیرا گاهی از انسان و فرس سوال می شود گاهی از انسان و فرس و شجر سوال می شود لذا جنسی که در جواب می آید فرق می کند.

این عبارت تکرار مطالب قبل است ولی علت تکرار کردن این است که در عبارت قبلی فقط جنس را تعریف کرده بود اما الان بیان می کند جنس در هر سوالی، مطابق با مسوؤل عنها انتخاب می شود.

مطلبی هم با عبارت « فمثل حساس » بیان می کند که در عبارت قبلی بیان نشده بود. پس این شعر به دو جهت تکرار می شود به تعبیر مرحوم سبزواری آن ذاتی که حاوی « و مشتمل » است بر تمام مشترکاتی که مسؤولٌ عنها دارند به آن کلی حاوی، جنس می گویند.

ص: ۳۹۲

نکته: در هر سوالی یک سائل و یک مسوول و یک مسوول عنه داریم مثلا فرض کنید از یک حکیم سوال می شود « الانسان و الفرس ما هو؟ » سوال، همین عبارتی است که به حکیم القاء می شود و مسوول، خود حکیم است که از او سوال می شود و مسوول عنه، چیستی و ما به الاشتراک انسان و فرس است مسول عنها اگر فرق کنند جنس هم فرق می کند. اگر مسؤول عنه عبارت از انسان و فرس باشد جواب آن، حیوان است اگر مسوول عنه عبارت از انسان و فرس و شجر باشد جواب آن، جسم نام است اگر مسوول عنه عبارت از انسان و فرس و شجر و حجر باشد جواب آن جسم است.

مراد از مسوول چه کسی است؟ هر کسی که بتواند جواب دهد. البته از منطقی سوال نمی کنیم چون شان منطقی نیست. اما اگر منطقی جواب سوال را بلد باشد از او سوال می کنیم اما نه به اعتبار اینکه منطقی است بلکه به اعتبار اینکه فیلسوف است. از منطقی سوال نمی شود که جنس و فصل انسان چیست؟ او حکم جنس را بیان می کند نه اینکه جنس های اشیاء را تعیین کند. تعیین اجناس اشیاء برای فلسفه یا برای علمی است که مبادی تصوریه « یعنی اموری که باعث تعریف شیء می شود » علوم را تهیه می کند.

ترجمه: همانا جنس، همیشه تمام المشترک است و تمام المشترک معنایی است که مشتمل و حاوی باشد بر هر یک از اجزائی که مشترک بین مسوول عنها باشد که در یک سوال جمع شدند « در فارسی گفته می شود از این آدم سوال کردند. این شخص، مسؤول است ولی با لفظ _ از _ آن را مسوول عنه قرارمی دهیم. وقتی می خواهیم مسوول عنه را بیان کنیم می گوییم _ من از فلانی درباره این امور سوال کردم _ لذا نباید فارسی را با عربی قیاس کرد. در فارسی به آن انسان، مسوول عنه گفته می شود و آن اشیائی که درباره آنها سوال می شود مسوول فیه می شوند اما در عربی اینگونه نیست زیرا آن شخصی که از او سوال می شود مسؤول است و آن اشیائی که درباره آنها سوال می شود مسوول عنها می شود. در اینجا مصنف تعبیر به مسوول عنها می کند یعنی آنهایی که من درباره آنها سوال می کنم.

ص: ۳۹۳

« فی السوال »: یعنی مسوول عنهایی که در یک سوال جمع شدند را ملاحظه می کنیم و تمام مشترکاتشان را می گیریم و کلی که بتواند تمام مشترکات را بیان کند جنس می شود.

« کالحیوان المشترک بین الانسان و الفرس حیث یحوی علی تمام الاجزاء المشترک بینهما »

مثل حیوانی که مشترک بین انسان و فرس است چون حاوی و شامل و مشتمل است بر تمام افرادی که مشترک بین انسان و فرس است.

« و کالجسم النامی الحاوی علی الاجزاء المشترکه بین الانسان و الشجر »

و مانند جسم نامی که مشتمل بر اجزاء مشترکه بین انسان و شجر است.

اگر کسی سوال کند « الانسان و الشجر ما هما؟ » نمی توان در جواب حیوان گفت زیرا حیوان اگر چه مربوط به انسان است ولی مربوط به شجر نیست بلکه باید جسم نامی گفت که مربوط به هر دو شود.

« بخلاف الحساس »

بر خلاف حساس که نمی تواند جنس باشد با اینکه مشترک است زیرا تمام المشترک نیست در نتیجه جنس قرار داده نمی شود.

ادامه بیان تعریف جنس/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تعریف جنس/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« بخلاف الحساس کما قلنا: فمثل حساس بالنسبه الی الانسان و الفرس و ان قد شرکا بینهما لکن لا یحوی علی الاجزاء المشترکه بینهما کالنامی و المتحرک بالاراده فهو فصل بعید » (۱) [۱]

ص: ۳۹۴

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۵، س۷، نشر ناب.

بحث در تفسیر جنس بود، جنس را تفسیر کردیم و با تفسیرش بعض از اموری که ذاتی و عام هستند ولی جنس نیستند خارج شدند. جنس، هم ذاتی است و هم عام است.اما بعضی چیزها عام و ذاتی هستند ولی جنس نیستند. قبل از شروع در این بحث ابتدا بیان می شود که ذاتی گاهی عام ا ست و گاهی خاص است. ذاتیِ عام، جنس است و ذاتیِ خاص، فصل است. خاص در اینجا مقابل عام نیست اگر چه می توان به معنای مقابل عام قرار داد ولی گاهی گفته می شود عام و خاص. و در علم اصول

هم مطرح می شود. آن که دایره اش وسیعتر است عام گفته می شود و آن که دایره شمولش کمتر است خاص گفته می شود. در اینجا اینگونه است زیرا دایره ی شمول فصل کمتر از جنس است لذا نسبت به جنس، خاص است ولی مراد از خ اص در اینجا این نیست اگر چه صادق است. نمی خواهیم بگوییم جنس، عام است به معنای اینکه فراگیر است و فصل، خاص است یعنی دایره ی شمولش کمتر است بلکه اینگونه گفته می شود که جنس، عام است و غیر از این فرد که نوع است را شامل است ولی فصل، خاص « یعنی مختص » است زیرا فصل، مختص به این نوع است.

در جلسه اسبق اشاره شد که ذاتی بر جنس و فصل اطلاق می شود اما اطلاقش بر نوع اختلافی است.

ذاتی به معنای منسوب به ذات است. جزء ذات، منسوب به ذات است ولی آیا می توان خود ذات را منسوب به ذات دانست یا نه؟ این، اختلافی است. اگر ذاتی به معنای منسوب به ذات باشد یا به معنای جزء ذات قرار داده شود نمی توان نوع را ذاتی نامید زیرا نوع، خود ذات است نه اینکه منسوب به ذات باشد. اگر نوع، منسوب به ذات قرار داده شود به این معناست که خودش منسوب به خودش باشد در حالی که شیء به خودش منسوب نیست بلکه باید به غیر نسبت داده شود.

ص: ۳۹۵

پس اگر ذاتی به معنا منسوب به ذات یا به معنای جزء ذات باشد نمی توان بر نوع، اطلاق ذاتی کرد ولی اگر ذاتی به معنای امری باشد که با نفیش، ذات و ماهیت منتفی شود اطلاق این ذاتی بر نوع، اشکال ندارد. اگر جنس، نفی شود نوع هم منتفی می شود در اینصورت که ذاتی اطلاق شود بر چیزی که با سلبش، ماهیت سلب می شود می توان ذاتی را هم بر جنس و هم بر فصل و هم بر نوع اطلاق کرد زیر با سلب هر کدام از این سه مورد، ماهیت سلب می شود.

از نوع که بگذریم دو ذاتی دیگر وجود دارد که اطلاق ذاتی بر آنها بالاتفاق صحیح است:

۱ _ جنس.

۲ _ فصل.

ولی برای فرق این دو، به جنس، ذاتیِ مشترک یا عام گفته می شود و به فصل، ذاتیِ خاص یا مختص گفته می شود. بحث ما در ذاتی مشترک « یعنی جنس » بود. تعریف جنس قبلاً بیان شد که عبارت از تمام المشترک بین حقایق مختلفه است. حقایق مختلفه، انواع بودند. مراد از تمام المشترک این بود که تمام اجزاء مشترک بین انواع باید به وسیله جنس افاده شود. اگر کلمه ای بود که تمام مشترکات را بتواند افاده کند جنس است و الا نیست.

بین انسان و فرس مشارکاتی وجود دارد مثلا هر دو جسم اند و هر دو نموّ می کنند و هر دو حیات دارند. لفظ حیوان همه این مشترکات را افاده می کند زیرا حیوان عبارت از « جسم نامی متحرک بالاراده حساس » است. « به جای لفظ _ متحرک بالاراده حساس _ می توان لفظ _ حی _ گذاشت چون حیات به معنای ادراک و فعل است. اگر حرکت می کند پس فعلی انجام می دهد. ادراک و فعل اگر با هم جمع شود به آن حیات گفته می شود. موجودی حیّ است که هم ادراک کند و هم فعل، انجام دهد. حال اگر گفته شود حیوان عبارت از « جسم نامی متحرک بالاراده و حساس » است یا حیوان عبارت از « جسم نامی حیّ » است، هر دو صحیح است.

نکته: موجودی حیات دارد که دارای فعل و ادراک باشد. حیاتِ نباتی، دارای فعل است ولی ادراک ندارد لذا به نبات، حیّ گفته نمی شود. اگر چه نبات را دارای نفس قرار دادند ولی دارای حیات قرار ندادند نفس، اعم از حیات است.

نکته: با این بیان معلوم شد که ملائکه داخل در حیوان نیستند زیرا آنها جسم نیستند. حیوان به معنای « جسم نامی حیّ » است. مَلَک، جسم ندارد و نمو هم نمی کند پس لفظ حیوان فقط موجودات زمینی را شامل می شود ولی حی های بیرون از زمین را شامل نمی شود.

تا اینجا معلوم شد که حیوان، تمام مشترکات بین انسان و فرس را شامل شد یعنی جسم بود، نامی بود حی هم بود و این سه مشترک بین انسان و فرس بود. حیوان به تنهایی شامل هر سه شد و همه مشترکات این دو نوع را بیان کرد لذا جنس می شود.

پس جنس عبارت شد از عام که بیان کننده تمام مشارکات انواع باشد.

در جلسه امروز مصنف می فرماید حساس نسبت به فرس و انسان صدق می کند پس عام است یعنی قید اولی که در تعریف جنس آورده شد در این، موجود است اما آیا تمام مشارکات بین انسان و فرس را افاده می کند یا نه؟ حساس، جسم را افاده می کند زیرا موجودات مجرد دارای حس نیستند. حس برای موجودات مادی است. پس وقتی حساس گفته می شود یعنی جسم دارند. اما آیا « نامی » را افاده می کند؟ گفته می شود که حساس، لازم نیست نامی باشد. ممکن است نمو کند و ممکن است نمو نکند. وقتی که از نمو می افتد باز هم حساس است چون این موجودات تا یک زمانی رشد می کنند و بعد از آن، رشدشان متوقف می شود. ممکن است که بعداً چاق شوند ولی چاق شدن، رشد نیست رشد کردن این است که در تمام ابعاد ثلاثه به تناسب بزرگ شود اما چاق اینگونه نیست زیرا در چاق، فقط در پهنا و عمق بزرگ می شود ولی در طول و درازا بزرگ نمی شود. در یک زمانی سن رشد متوقف می شود و انسان رشد نمی کند و به همان اندازه باقی می ماند. در آن سن، نامی نیست ولی حساس است. ممکن است گفته شود که شانش این است که نامی باشد. اما چون به این سن رسیده فعلیت نمو ندارد ولی شان نمو را دارد و قبلا هم فعلیت نمو دارد. در اینصورت حساس، شامل موجوداتی که نامی نیستند نیز می شود.

در هر صورت حساس، شامل نامی نمی شود و نامی که مشترک بین انسان و فرس است به توسط حساس، تبیین نمی شود. همچنین حساس شامل متحرک بالاراده که از مشترکات بین انسان و فرس است نمی شود.

پس آنچه بین انسان و فرس مشترک است عبارتست از جسم و نامی و حساس و متحرک بالاراده. لفظ حساس، شامل جسم و حساس می شود اما شامل متحرک بالاراده و نامی نمی شود پس جنس نیست زیرا جنس، آن است که همه مشارکات را شامل شود. سپس بیان می کند که حساس، فصل بعید است فصل بعید به معنای فصل مع الواسطه است. « این تعریف، تعریف اصطلاحی نیست. اما تعریف صحیحی است ».

حساس، فصل برای حیوان است و به واسطه حیوان، فصل برای انواعی که در تحت حیوان هستند می باشد از جمله انسان. لذا حساس، فصل مع الواسطه است. فصل بلاواسطه مثل ناطق را فصل قریب می گویند و فصل مع الواسطه مثل حساس را فصل بعید می گویند « اگر چه برای حیوان، فصل بلاواسطه و قریب است ».

این تعریف که برای جنس شد فصل بعید را خارج می کند. فصل بعید، ذاتی و عام است اما بنا شد که هر ذاتیِ عام، جنس نباشد. ذاتی عام اگر بتواند تمام مشارکات را بیان کند جنس می شود اگر نتواند تمام مشارکات را بیان کند جنس نیست.

پس در جنس سه چیز شرط می شود:

۱ ـ ذاتی باشد.

۲ _ عام باشد.

۳ _ تمام مشارکات را بیان کند.

لفظ « حساس » دو تا از این قید ها را دارد یعنی عام و ذاتی است ولی همه مشارکات را بیان نمی کند لذا جنس نیست.

توضیح عبارت

« بخلاف الحساس »

این عبارت عطف بر کجاست؟ در دو خط قبل مصنف فرمود « کالحیوان » و در خط قبل فرمود « کالجسم النامی » حال می فرماید « بخلاف الحساس ». یعنی جنسی که تعریفش کردیم مثل حیوان است که جنس قریب برای انسان است و مثل جسم نامی است که جنس بعید برای انسان است. هر دو جنس هستند اگر چه یکی بعید و یکی قریب است بخلاف حساس که جنس نیست.

« کما قلنا »

چنانکه ما در شعر گفتیم.

« فمثل حساس بالنسبه الی الانسان و الفرس »

حساس نسبت به انسان و فرس ولو مشترک و عام است و همچنین ذاتی است اما فصل بعید است نه جنس. زیرا قید سوم را ندارد چون باید بیان کننده تمام مشارکات باشد و حساس نمی تواند این کار را بکند.

« و ان قد شرکا بینهما »

الف در « شرکا » الف اشباعی است. همچنین الف در « جنسکا » هم اشباعی است یعنی اصلش اینگونه است « و ان قد شرک » و « لیس جنسک ».

ترجمه: ولو حساس، مشترک بین انسان و فرس است.

ص: ۳۹۹

« لکن لا یحوی علی الاجزاء المشترکه بینهما »

لکن حاوی اجزائی که مشترک بین انسان و فرس است نمی باشد.

« کالنامی و المتحرک بالاراده »

این دو، مثال برای اجزاء مشترکه هستند یعنی بر اجزاء مشترکه ای که حساس، حاوِیِ آنها نیست عبارت از نامی و متحرک بالاراده است. توجه کنید که این عبارت را دنباله « بخلاف الحساس » نگیرید و اینگونه معنا نکنید: بخلاف حساس که جنس نیست و مثل نامی و متحرک بالاراده که اینها هم جنس نیستند.

نکته: چرا مصنف تعبیر به « الاجزاء » کرد؟ آیا نامی و متحرک بالاراده، جزء انسان هستند؟ اگر انسان مرکب از نفس و بدن باشد نفس و بدن جزء می شوند. نفس دارای اجزاء نیست اما اگر بدن انسان را ملاحظه کنید مرکب از دست و پا و سر و ... است وقتی اجزا ء بدن انسان را ملاحظه می کنید در آنها، نامی و متحرک بالاراده دیده نمی شود پس چگونه مصنف اینها را اجزاء گرفته است؟

توجه کنید مراد از اجزاء، اجزاء معرِّف است. شما وقتی بخواهید چیزی را تعریف کنید تمام خصوصیات و ذاتیاتِ این شیء را در تعریف می آورید و تعریف، مرکب از قیودی می شود. هر کدام از این قیود را جزء می گویید « که مراد جزء تعریف است ». مثلا وقتی می خواهید انسان را تعریف کنید تعریف به حیوان ناطق می کنید. حیوان، جزء است ناطق هم جزء می شود ولی جزء تعریف است.

حـال اگر حیوان را بـاز کنیـد اشـاره به جسم و نـامی و متحرک بالاـراده و حساس دارد. همه اینها اجزاء هسـتند چون حیوان به تنهـایی همه اینهـا را افاده می کنـد. این تعریف به حیوان و ناطق، در ظاهر دو جزء دارد اما در باطن ۵ جزء دارد که عبارتند از جسم، نـامی، متحرک بالاـراده، حسـاس، نـاطق. چون خود حیوان وقتی تحلیل شود ۴ جزء است و نـاطق هم که به آن ضـمیمه شود ۵ تـا می شود. تمـام اینهـا اجزاء تعریف هسـتند و مشترک بین انسـان و فرس هسـتند « غیر از ناطق، همه آنها مشترک بین انسان و فرس است » حیوان، هر ۴ جزء را افاده می کند ولی حساس، دو جزء را افاده می کند و دو جزء را افاده نمی کند.

پس تعبیر به اجزاء به معنای اجزاء تعریف است نه اجزاء بیرونی یا اجزاء بدن و نفس.

« فهو فصل بعید لک و لابناء نوعک »

ضمیر « هو » به « حساس » بر می گردد.

ترجمه: حساس ولو شریک بین انسان و فرس است ولی جنس نیست بلکه فصل بعید است برای تو و برای افراد نوعت.

« ابنـاء »: در اینجـا به معنـای افراد است. نـوع تـو، انسـان است این حسـاس، فصـل بعیـد برای تو و افرادی مثـل تو می باشـد. اما حساس، فصل بعید برای حیوان نیست بلکه فصل قریب است ».

« لیس جنسکا اذ لیس تمام المشترک »

ص: ۴۰۱

الف در « جنسکا » برای اشباع است.

ترجمه: حساس، جنس تو نیست زیرا تمام المشترک است.

پس روشن شد که قید « تمام المشترک » که در تعریف جنس آمد چه چیزهایی را خارج می کند. هر ذاتیِ عامی را که بیان کننده همه مشترکات نیست را خارج می کند.

سوال: مرحوم سبزواری در تعریف جنس فرمودند « کلی که حمل می شود در جایی که به ما هو سوال شود » مفهوم این کلام این است که اگر به « ما هو » سوال نکنیم جنس نداریم. چون ایشان این قید را در تعریف جنس آورد که اگر به « ما هو » سوال کردید و کلیِ کذائی در تعریف قرار گرفت آن کلی، جنس می شود. مفهومش این است که اگر به « ما هو » سوال نکردید آن کلی ولو مثل کلی کذائی « یعنی کلی با شرائطی که گفته شد » باشد جنس نیست. سوال این است که لفظ « بما هو سئل » که در عبارت مرحوم سبزواری آمده دارای مفهوم است.

جواب: مرحوم سبزواری نمی خواهد بیان کند که هر جا بالفعل سوال از « ما هو » شد و کلی در جواب قرار گرفت آن کلی، جنس است بلکه می خواهد بگوید هر جا، جای این سوال است اگر کسی سوال کند و جوابش، کلی کذائی قرار داده شود آن کلی، جنس است یعنی اینگونه نیست که سوال از « ما هو » بالفعل حاصل شود بلکه آنجا که شانش این است که به «ما هو » سوال شود اگر کلی در جواب آن سوالی که نشده ولی ممکن است بشود، قرار بگیرد این کلی، جنس می شود چه سوال شده باشد چه سوال نشده باشد ولی اگر سوال شود کلی در جواب آن سوال قرار می گیرد.

ص: ۴۰۲

سوال: ما وقتی از یک شخص، سوال به « ما هو » می کنیم جنس را در جواب می آورد و ما متوجه می شویم که این لفظ، جنس است. کسی که ما از آن سوال کردیم از کجا فهمید که این لفظ، جنس است؟ ممکن است گفته شود که او هم از شخص دیگری سوال کرد. در اینصورت هم باز گفته می شود آن جواب دهنده از کجا فهمید که از این لفظ، جنس است؟ گاهی هم خود ما می خواهیم تحقیق کنیم از کجا بفهمیم که جنس چیست؟

جواب: برای فهمیدن جنس، یک قانون وجود دارد و آن قانون این است که وقتی می خواهیم جنس را پیدا کنیم انواعی را ملاحظه می کنیم و در مقابل خودمان قرار می دهیم مثلا انسان و فرس را ملاحظه کنید « نمی توان یک نوع را ملاحظه کرد لااقل باید دو نوع و بیشتر باشد » تمام صفات انسان نوشته می شود تمام صفات فرس هم جدای از صفات انسان نوشته می شود. سپس این دو صفت ها را مقایسه می کنید می بینید بعضی از آنها در انسان هست و در فرس نیست آنها را خط بزنید. بعضی در فرس هست و در انسان نیست آنها را هم خط بزنید. مشترکات را نگه دارید سپس به این اوصاف مشترکه توجه کنید. گاهی فرس آورده می شود و می بینیم می توان این صفت را حذف کرد مثلا صفت سفیدی که در بعضی فرس ها نیست و در بعضی فرس ها هست. معلوم می شود که این صفت، صفت عارضی است زیرا می تواند تخلف کند. چون اگر ذاتی بود هیچ فردی از فرس، این صفت را از دست نمی داد. این گونه مشترکات را هم که می توانند عارض باشند را از بین می بریم مشترکاتی باقی می مانند که هیچگونه قابل زوال نیستند آنها را نگه می داریم. الان مشترکی پیدا شد که ذاتی است. در اینصورت ملاحظه می کنیم و می گوییم آیا این ذاتی، تمام مشترکات بین این دو نوع را شامل می شود یا نه؟ اگر شامل نشد « مثلا مثلِ حساس بود » این هم خط می زنیم و اگر شامل شد آن را نگه می داریم و جنس می شود.

پس برای یـافتن جنس بایـد این راه را پیمـود. کسـی که مـا از او سـوال می کنیم این راه را رفته است و اگر نخواهیم از کسـی سوال کنیم بایـد خودمـان این راه را که راه سـختی است برویم. گـاهی از اوقـات ممکن است بعض اوصاف را به جای بعضـی غلط بگیریم زیرا گاهی عارض، عارضِ مفارق است و جدا می شود که مشـکلی ندارند اما بعضی عارض ها عارض لازم اند و جدا نمی شوند اینها را چگونه تشـخیص بدهیم که دخالت در جنس دارند یا ندارند؟ اینها مزاحم هستند و افراد را به اشتباه می اندازنـد. مثلاـ کتـابت را فرض کنیـد که به دو صورت است یکی بالفعـل و یکی بـالقوه است. کتابتِ بالفعل در بعضـی انسانها هست و در بعضی انسانها نیست از اینجا معلوم می شود که این، عارض است اما کتابت بالقوه در همه انسانها هست این کتابت بالقوه را چگونه بایـد حذف کنیم و خط بزنیم؟ این را ممکن است از طریقی بتوان حذف کرد مثلا گفته شود که اختصاص به انسان دارد و فرس، قدرت کتابت ندارد. اما بعضی اوصاف است که هم در انسان و هم در فرس است و هر دو هم عارض لازم است در اینصورت اگر با قید « جمیع مشارکات » بتوان آن را خارج کرد خارج می کنیم و اگر نتوانستیم بالاخره احتمال اشتباه است.

پس کشف کردن جنس، ممکن است ولی سخت است و احتمال اشتباه در آن هست.

نکته: فصـل یـک شـی را ممکن است بیـابیم و ممکن است نیابیم. اگر یافتیم، همان را فصل قرار می دهیم. اگر نیافتیم بایـد چه کار کنیم؟ گفتنـد به دنبال خواص « یعنی اعراض خاصه » برویـد. نزدیکترین عرض خاص به آن نوع را به عنوان فصل انتخاب کنیـد و به عنوان فصل معرفی کنیـد. این، در واقع فصل نیست بلکه عرض خاص است اما شـما آن را به عنوان فصل معرفی می کنید و به عنوان فصل جا می افتد اما اعلام کنید که فصل نیست ولی ما به عنوان فصل قبول کردیم.

ص: ۴۰۴

در مورد « ناطق » هم همینگونه است. « ناطق » یکی از دو معنا را دارد:

۱ _ مدرک کلیات.

۲ _ متکلم.

اگر به معنای « مدرک للکلیات » باشد کیف است و اگر به معنای « تکلم » باشد تکلم، فعل است. کیف و فعل هر دو عرض هستند عرض نمی تواند فصل جوهر باشد. انسان، جوهر است. پس ناطق فصل نیست چون به هر کدام از دو معنا که گرفته شود عرض می باشد « توجه کنید ناطق، شخصی است که دارای نطق می باشد و این شخص، جوهر است مراد از ناطق در اینجا نطق است که یا از مقوله کیف و نفسانی است یا از مقوله فعل است هر کدام که باشد عرض است » و عرض نمی تواند فصل جوهر باشد. فصل جوهر باید جوهر باشد بنابراین ناطق، فصل انسان نیست ولی چون به فصل انسان بسیار نزدیک است ما به عنوان فصل انتخابش کردیم. فصل انسان، نفسش است نفسی که انسان را از سایر حیوانات جدا می کند هم تکلم می کند و هم ادراک کلیات می کند. حیوانات، ادراک کلیات نمی کنند بلکه ادراک جزئیات می کنند. پس می توان ناطق را جانشین فصل کرد زیرا همان کاری را که فصل انجام می دهد ناطق هم انجام می دهد زیرا ناطق انسان را از سایر انواع جدا می کند لذا ما ناطق را به جای فصل قبول می کنیم. البته اشکال دیگری هم در ناطق است « اشکال قبلی این بود که ناطق، عرض است و عرض نمی تواند فصل جوهر باشد » و آن این است که ناطق « به هر کدام از دو معنا که گرفته شود » مختص به انسان نیست مَلَک هم اینچنین است که مدرک کلیات است و تکلم می کند. جبرئیل علیه السلام با پیامبر حرف می زد و ادراک کلیات هم می کرد. پس ناطق اختصاص به انسان ندارد در حالی که فصل باید مختص باشد. علمای منطق یا کسانی که می خواستند انسان را تعریف کنند یک قید اضافه کردند و گفتند این قید را هم باید در تقدیر گرفت « الانسان حیوان ناطق مائت » یعنی حیوان ناطقی است که می میرد. مشاء معتقد است که مَلَک نمی میرد و ازلی و ابدی ا ست « ولی ازلی و ابدی بالغیر است اما خداوند _ تبارک _ ازلی و ابدی بالذات است ». در اینصورت مختص به انسان می شود. اما بعضی گفتند لازم نیست لفظ « مائت » آورده شود. آن لفظ حیوان که به عنوان جنس آورده شده مَلَک را خارج می کند زیرا حیوان همانطور که گفته شد جسم است اما مَلَک، جسم نیست. در اینصورت اشکال کردند و گفتند ملائکه دو قسمند که یک قسم جسمانی و یک قسم مجرد است. ملائکه مجرد، جسم نیستند اما ملائکه جسمانی، جسم هستند.

سپس یک مشکل اساسی تر وارد شد و گفتند « ناطقِ مائت » شامل « جن » هم می شود. جن ها می میرند ولو عمرشان طولانی است. بنابراین « ناطق مائت »، ملک را خارج کرد اما جنّ را خارج نکرد و داخل در تعریف ماند.

بعدها گفتند سقف ادراک اجنه، وهم است و قدرت ادراک عقلی ندارند لذا از عالم مثال که عالم نفس و خیال است بالا نمی روند اما انسان از عالم مثال بالا می رود و وارد عالم عقل می شوند و به همین جهت ملاحظه می کنید که گفته شده اجنه مرجع تقلید نیستند مرجع تقلید آنها، انسانها هستند. نزد انسانها می آیند و تقلید می کنند زیرا قوه عاقله ندارند و ملکه اجتهاد یک قوه عقلی است و به همین جهت هم گفته می شود که شیطان نمی تواند در عقل ما تصرف کند چون شیطان در مرحله عقل نیست مرحله اش پایین است. اگر چه گفته من را از نار آفریدی و انسان را از خاک آفریدی اما متوجه نبوده که بدن او از نار است و بدن انسان از خاک است و هیچ فرقی با هم ندارند زیرا هر دو عنصر هستند اما از طرف دیگر به انسان، عقل داده ولی به شیطان عقل نداده و او را در مرتبه وهم نگه داشته لذا خیلی از انسان پایین است. شیطان، بدن خودش را نگاه کرد اما نفس خودش را نگاه نکرد و افتخار به بدنش کرد با اینکه بدنش هم افتخاری نداشت. در هر صورت شیطان در عقل ما تصرف نمی کند. عقل ما پیرو شهوت و غضب ما می شود و از سِمَتِ اصلی که خداوند _ تبارک _ به او داده اُفت می کند و شیطان در او نفوذ می کند و الا اگر عقل در سِمَتِ خودش باقی بماند، دسترسی به آن ندارد و به همین جهت است که ما گاهی گناه می کنیم و بعداً که با عقل خودمان فکر می کنیم پشیمان می شویم. با قوه حیوانیه، شهویه و غضبیه خوشحالیم که فلان منفعت را بدست آوردیم و فلان مضره را دفع کردیم اما عقل ما گاهی می گوید درست عمل نکردی.

ص: ۴۰۶

اگر عقل ما گاهی شکست می خورد تا وقتی که هنوز خاموش نشده باز می تواند ما را ملامت کند که چرا این کار را کردی. این نشان دهنده این است که شیطان نمی تواند در عقل ما تصرف کند و الا اگر در عقل ما تصرف می کرد هیچ وقت عقل ما دخالت نمی کرد و او هم خوشحال بود و می گفت خوب کاری انجام دادی.

برگردیم به بحث خودمان که گفتند جنّ، قوه ناطقه و عاقله ندارد لذا داخل در تعریف نیست.

در ا نسان، نزدیکترین عرض خاص که به فصل انسان نزدیک است را انتخاب کردیم و آن را فصل نامیدیم. حال به سراغ حیوان می رویم. در حیوان می خواهیم عرض خاص او را بدست آوریم که نزدیکترین عرض خاص به فصل باشد. دو عرض خاص بدست می آید که عبارتند از حرکت بالاراده و احساس. کدام یک مهمترند؟ هر کدام که مهمتر باشند به عنوان فصل انتخاب می شوند. اگر حیوان خطری برایش به وجود بیاید و آن خطر باعث مرگ او شود کدام یک از این دو او را نجات می دهد؟ آیا حس او را نجات می دهد یا حرکت بالاراده او را نجات می دهد. اگر حس می کرد مثلا آتشی می آمد و او را می سوزاند ولی حرکت بالاراده نداشت در اینصورت همان جا می ماند و می سوخت. پس حرکت بالاراده خیلی مهم است و حس به تنهایی کافی نیست. اگر حرکت بالاراده را داشت اما حس را نداشت آتش به او وارد می شد و او حس نمی کرد تا بخواهد فرار کند لذا از حرکت بالاراده استفاده نمی کرد پس حس خیلی اهمیت دارد. لذا نتوانستند تشخیص بدهند که حرکت بالاراده مهم تر است یا حس مهم تر است چون هر دو باعث حفظ انسان هستند و هر کدام که نباشند حیوان، حفظ نمی شود. چون نتوانستند بین یکی از این دو ترجیح بدهند گفتند فصل را مرکب می کنیم « توجه کنید که فصل، مرکب نمی شود آنچه که مرکب شده عرض خاص ها هست که مرکب شده » به اینصورت که دو عرض خاص کنار هم قرار داده می شود و مرکب می گردد و جانشین فصل می شود. « فصل هیچ وقت مرکب نیست اما جانشین فصل مرکب است » کسی نمی گوید فصل، حرکت بالاراده یا حساس است هر دو را با هم جمع می کنند.

ص: ۴۰۷

نکته: « حساس » مستلزم جسم داشتن است. تمام موجودات مجرد، عقل دارند. موجوداتی که حس دارند همه آنها مادی اند. خداوند _ تبارك _ حس ندارد یعنی چشم ندارد که با چشم ببیند و گوش ندارد که با گوش بشنود اینها برای خداوند _ تبارك _ نقص است اما برای ما کمال است. مجردات هم همینطور هستند ملائکه، چشم ندارند و بدون عضو می بینند بدون عضو می شنوند علم به مبصرات و مسموعات دارند.

نکته: توجه کنید بین « تمام المشترک » و « تمام المشارکات » فرق است که در جلسه بعدی توضیح داده می شود. « تمام المشترک » در تعریف جنس اخذ می شود و « تمام المشارکات » در تعریف جنس قریب اخذ می شود. پس در جایی که جنسی با تمام مشارکات در جواب « ما هو » قرار بگیرد جنس قریب است و با تمام مشارکات در جواب « ما هو » قرار نگیرد جنس بعید است. امادر هر دو حال، جنس که در جواب « ما هو » قرار می گیرد تمام المشترکات را افاده می کند و می تواند تمام المشارکات را هم افاده کند و می تواند افاده نکند که در جلسه بعد توضیح داده می شود.

« ثم نذکر »

تا اینجا تعریف جنس تمام شد از اینجا وارد بیان اقسام جنس می شود و جنس را به قریب و بعید تقسیم می کند.

بیان اقسام جنس ۲_ تعریف نوع/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۰۹

ص: ۴۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ بیان اقسام جنس ۲ـ تعریف نوع/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« فان بدا الجواب عن ماهیه کالانسان و البعض من ذی الشرکه الجنسیه کالفرس » (۱) [۱]

نکته: مطلبی در جلسه قبل مطرح شد که قول بعضی بود نه اینکه قول همه باشد ولی این مساله تذکر داده نشد. در مورد جنّ بیان شد که بعضی معتقدند جنّ از مرتبه واهمه بالاتر نمی رود و در مرتبه عقل وارد نمی شود. این مطلب، قول بعضی ها هست. اما بعضی دیگر معتقدند که جنّ هم، عاقل است لذا مکلّف شده است زیرا تکلیف مشروط به عقل است اگر اجنّه مکلفند معلوم می شود عقل دارند که مکلف می باشند پس نمی توان گفت که در مرتبه وهم هستند. ظاهرا باید گفت که انسان، عاقل تر از اجنه است.

اگر وهم، مرتبه نازله عقل باشد «چنانچه مرحوم صدرا معتقد است» می توان گفت جنّ در مرتبه واهمه است یعنی جن دارای عقل است ولی عقلِ نازل دارد بنابراین تکالیفش هم باید از انسان سبکتر باشد ولی ظاهراً تکالیفش مانند تکالیف انسان است اما باز هم به طور دقیق معلوم نیست چون چیزی در این زمینه گفته نشده است. در فلسفه هم جزئیات مطرح نمی شود. مباحث جزئی باید از روایات بدست آید اگر روایات، تکالیف اجنّه را مشخص کرده باشد اخذ می کنیم و اگر معین نشده باشد ما نمی توانیم تعیین کنیم.

بحث امروز: جنس تقسیم به قریب و بعید می شود. جنس عبارت بود از مفهومی که تمام مشارکات انواع یا افراد را در بر دارد. اما جنسی که تمام مشارکات را بیان می کند گاهی جواب از تمام مشارکات قرار می گیرد و گاهی جواب از تمام مشارکات قرار نمی گیرد. یعنی گاهی سوال به «ما هو» می شود و جنسی در جواب آورده می شود وقتی مورد سوال عوض می شود دوباره همان جنس در جواب می آید. هر چقدر که مورد سوال عوض شود همان جنس در جواب می آید. مثلا از انسان و فرس که سوال می شود در جواب، لفظ «حیوان» گفته می شود. سپس از انسان و غنم که سوال می شود در جواب، لفظ «حیوان» گفته می شود سپس از انسان و بقر که سوال می شود در جواب، لفظ «حیوان» گفته می شود. هر چه که سوال عوض می شود جواب همان «حیوان» آورده می شود. در این صورت گفته می شود بین انسان و فرس، مشارکت به جنس است.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۵، س۱۰، نشر ناب.

انواع دیگر «مثل غنم و بقر و ... » هم با انسان در حیوانیت مشارکت دارند. حیوان، جواب از تمام مشارکات قرار می گیرد.

گاهی گفته می شود حیوان، تمام المشترک بین انسان و فرس است یعنی لفظ «حیوان» همه اموری که بین انسان و فرس مشترک است را افاده می کند گاهی هم گفته می شود حیوان، جواب از تمام مشارکات انسان است نه اینکه جواب از تمام مشترکات باشد چون مشترکات عبارت از این است که مثلاـ انسان و فرس در این امور با هم مشترکند مثل حیات و حس و

حرکت بالاراده. حیوان همه این مشترکات را بیان می کند اما انسان فقط با فرس در حیوانیت مشارک نیست بلکه انسان با فرس در حیوانیت مشارکت دارد با بقر و غنم و ... هم در حیوانیت مشارکت دارد. یعنی فرس و بقر و غنم مشارک های انسان هستند. حیوان می تواند جواب از تمام مشارکاتِ با انسان قرار بگیرد نه اینکه جواب از تمام مشترکات با انسان قرار بگیرد زیرا مشترکات با مشارکات فرق دارد زیرا اموری که در انسان و یک نوع دیگر مشترک است به آن، مشترکات گفته می شود و به تمام آنها تمام مشترکات گفته می شود اما انواع که با انسان مشارکند به آنها مشارکات گفته می شود. مثلا این نوع بقر و فرس و غنم، مشارکِ انسان در حیوانیتند. « ما به الاشتراک » بین انسان و فرس مثلاـ چند امر است که از آن امور تعبیر به مشترکات می شود. اگر همه آنها جمع شود از آنها تعبیر به تمام مشترکات می شود. جنس، تمام مشترکاتِ دو نوع را افاده می کند اما مشارکات به معنای انواعی است که با انسان در داشتن حیوان مشارکت دارند. جنس قریب آن است که بتواند جواب از همه مشارکات قرار بگیرد یعنی هر کدام از این مشارکات که آورده شود این جنس بتواند جواب آن قرار بگیرد. اما گاهی دیده می شود که مثلاـ انسان با شجر در جسم نامی بودن شریک است. انسان با فرس هم در جسم نامی بودن شریک است. یعنی هم شجر از مشارکات انسان است در جسم نامی بودن و هم فرس از جمله مشارکات انسان است در جسم نامی بودن، ولی وقتی گفته شود « الانسان و الشجر ما هما؟ » جوابی که داده می شود « جسم نام » است. این مشارکِ با انسان که شجر است برداشته می شود و مشارک دیگر که فرس است گذاشته می شود و گفته می شود « الانسان و الفرس ما هما؟ » در جواب، « جسم نام » گفته نمی شود بلکه « حیوان » گفته می شود.

ص: ۴۱۰

در فرض اول، هر کدام از مشارک ها که برداشته می شد و مشارک دیگر جای آن می آمد لفظ « حیوان » در جواب می آمد اما در مثال دوم بعضی از مشارکات که آورده می شود لفظ « جسم نامی » در جواب می آید و بعضی از مشارکات دیگر که آورده می شود لفظ « جسم نامی » در جواب نمی آید. انسان و فرس و بقره و غنم و شجر در « جسم نامی » مشارکند. انسان و فرس و بقر و غنم و شجر در « حیوان » مشارکند. مشارکات انسان در حیوان عبارتست از فرس و بقر و غنم و ... . اما مشارکات انسان در جسم نامی عبارتست از فرس و بقر و غنم و شجر. در فرض اول، انسان با یکی از مشارکاتش « مثلا فرس » آورده می شود و سوال می شود « ما هما؟ » در جواب، حیوان می آید مشارکی که فرس است برداشته می شود و مشارک دیگر که بقر است گذاشته می شود و گفته می شود « الانسان و البقر ما هما؟ » باز هم در جواب، حیوان می آید. این مشارک هم برداشته می شود و مشارک سوم گذاشته می شود و گفته می شود « الانسان و البقر ما هما؟ » در جواب، حیوان گفته می شود. هر چه مشارکات عوض می شود جواب همان حیوان است چون از ابتدا انسان با یکی از انواع، مشارک قرار داده شد. الان که مشارک ها عوض می شود یعنی انواع حیوان، جانشین فرس و غنم می شود.

ص: ۴۱۱

اما گاهی انسان با شجر مشارک قرار داده می شود و گفته می شود انسان با شجر در جسم نامی مشارک است و وقتی به جای شجر، فرس گذاشته شود این دو « انسان و فرس » در جسم نامی مشارکند « علاوه بر اینکه در حیوان بودن هم مشارکند » اما در جواب، جسم نامی نمی آید بلکه حیوان می آید. معلوم می شود که جسم نامی، حنس بعید است.

تعریف جنس قریب: عبارتست از جنسی که تمام مشترکاتِ اشیاءِ موردِ سوال را افاده می کند و در جواب، تمام مشارکاتی که مورد سوال قرار می گیرند واقع می شود.

تعریف جنس بعید: عبارتست از جنسی که تمام مشترکات اشیاء مورد سوال را افاده می کند ولی نمی تواند در جواب سوال از همه مشارکات واقع شود بلکه در جواب سوال از بعض مشارکات واقع می شود و در جواب سوال از بعض مشارکات دیگر واقع نمی شود.

فرق جنس قریب و جنس بعید: هر دو در این مساله مشترکند که تمام مشترکات اشیایی را که مورد سوال هستند افاده می کند. اما تفاوت در این دارند که جنس قریب در جواب سوال از همه مشارکات واقع می شود و جنس بعید در جواب سوال از بعض مشارکات واقع می شود.

توضیح عبارت

« فان بدا الجواب عن ماهیه کالانسان و البعض من ذی الشرکه الجنسیه کالفرس فیقال: الحیوان فی السوال عنهما بما هما »

« واو » در « و البعض » به معنای « به ضمیمه » است.

ص: ۴۱۲

ترجمه: اگر آن جنس، آشکار شود، جواب از ماهیتی « یعنی جواب از سوالی که درباره ماهیتی انجام شده » مثل ماهیت انسان « ولی فقط سوال از ماهیت انسان نشده بلکه سوال از ماهیت انسان شده » به ضمیمه بعضی از موضوعاتی که شرکت جنسیه با انسان دارند « یعنی در جنس با انسان شریکند و مشارك انسان در آن جنس به حساب می آیند » مثل فرس پس گفته می شود حیوان، اگر سوال از انسان و فرس بما هما شده باشد.

« و یجاب به ایضا عن السوال عنه و عن البقر و عنه و عن الغنم و غیرها من المشارکات فی الحیوانیه »

« ایضا »: یعنی همانطور که در سوال قبل « که از انسان و فرس شده بود » جواب داده شد.

ترجمه: جواب داده می شود به حیوان همچنین در سوال از انسان و از بقر « قبلا سوال از انسان و فرس شده بود » و در سوال از انسان و غنم « باز هم حیوان در جواب می آید » و غیر این سه مورد « فرس و بقره و غنم » که مشارکات انسان در حیوانیت هستند.

« کما قلنا: هو الجواب عن جمیعها فهو جنس قریب »

اگر جنس به عنوان جوابی از ماهیتی صادر شود و بعضی از موجوداتی که شرکت جنسی به آن ماهیت دارند آن جنس، جواب از همه مشارکات می شود آن، جنس قریب است.

نکته: می توان « فهو جنس قریب » را جواب برای « فان بدا » قرار داد و اینگونه معنی کرد: آن که جواب قرار می گیرد از ماهیت و مشارکش، و به طوری است که جواب از تمام مشارکات واقع می شود.

ص: ۴۱۳

« و الجنس البعيد ما خالفه كالجسم النامی حیث یقع جواباً عن السوال بالانسان و الشجر و لا یقع جوابا عن السوال بالانسان و الفرس مع اشتراکهما فیه »

« حیث » به معنای « زیرا » است.

ترجمه: جنس بعید آن است که مخالف با جنس قریب باشد « یعنی جواب از بعض مشارکات واقع بشود ولی جواب از همه مشارکات واقع نشود » مثل جسم نامی که جنس بعید است زیرا که این جسم نامی جواب می شود وقتی که سوال از انسان و فرس می شود ولی جواب واقع نمی شود وقتی که سوال از انسان و فرس می شود با اینکه انسان و فرس هم در جسم نامی مشترکند همانطور که انسان و شجر در جسم نامی مشترک بودند. « آن دو مشارک وقتی در سوال می آمدند جسم نامی آورده می شد این دو مشارک وقتی در سوال می آیند جسم نامی آورده نمی شود. از اینجا معلوم می شود که جسم نامی نسبت به انسان جنس بعید است ».

سوال: جنس باید جواب از تمام مشترکات باشد وقتی جسم نامی جواب برای انسان و فرس قرار می گیرد جواب از همه مشترکات نیست بلکه جواب از بعض مشترکات است پس جسم نامی برای انسان و فرس، جنس نیست نه اینکه جنس هست و جنس بعید می باشد اگرچه برای انسان و شجر جنس است چون جمیع مشترکات انسان و شجر را بیان می کند.

جواب: بیان شد که وقتی اینگونه سوال شود « الانسان و الشجر ماهما؟ » جواب به « جسم نامی » داده می شود. اینجا جسم نامی، جنس برای انسان و شجر هر دو هست زیرا تمام مشترکات بین انسان و شجر را شامل است. اگر هم جنس انسان شمرده شد برای این بود که انسان، کنار شجر قرار داده شد و جسم نامی، جنس شجر بود اما برای انسان و هم ردیف انسان که عبارت از فرس و غنم و ... است جنس بعید است یعنی جنس الجنس است نه اینکه جنس باشد.

ص: ۴۱۴

اگر ما می گفتیم « جسم نامی جنس برای انسان است » این غلط می باشد ولی ما نگفتیم « جسم نامی جنس برای انسان است » بلکه گفتیم « جسم نامی جنس بعید برای انسان است و به تعبیر دیگر جنس الجنس است ».

صفحه ۱۵۶ سطر ۴ قوله « النوع »

بحث درباره جنس تمام شد از اینجا وارد بحث در نوع می شود. یکی از ذاتیات، نوع است. و اگر هم نتوان بر نوع، اطلاق ذاتی کرد یکی از کلیات خمس، نوع می باشد.

تعریف نوع: نوع بر حقایق متفقه صدق می کند « اما جنس بر حقایق مختلفه صدق می کرد » و به عبارت دیگر بر اموری که متفقه الحقیقه هستند صدق می کند البته در وقتی که از آن امور به وسیله « ما هو » سوال شود. مثلا « زید و عمرو و بکر، ما هم؟ » در این جا به وسیله « ما هو » سوال شده و حقیقت هر سه هم یکسان است. جواب این سوال، که « انسان» » می باشد نوع است.

توضیح عبارت

« النوع ما ای کل علی کثیر متعلّق بصدق اتفق ای متفق الحقیقه »

« علی کثیر » متعلق به « صدق » است که در سطر ۷ می آید. « اتفق » صفت برای « کثیر » است.

ترجمه: نوع، کلی است که بر کثیر صدق می کند که آن کثیر، متفق الحقیقه است « نه اینکه متفق در اندازه یا کیفیت یا وضع باشند بلکه متفق در حقیقتشان است یعنی ذات و حقیقتشان یکی است ».

ص: ۴۱۵

« عند سوال ما الحقیقه ای (ما) الحقیقه، احتراز عن (ما) الشارحه او المعنی ما حقیقه ذلک الکثیر المتفق »

در وقتی که سوال از حقیقت نوع « یا از حقیقت این اشیائی که متفق اند » می شود در جواب باید آن حقیقت آورده شود که حقیقتشان، آن نوعشان است.

مصنف کلمه « ما » را متصف به « الحقیقیه » کرد، مراد از « ما » حقیقه چیست؟ و در مقابل چه « ما » یی است؟ یک « ما » به نام « ما » شارحه است که ماهیتی را که القاء می شود و شخص نمی شناسد آن را شرح می دهد ولی حقیقت ماهیت با « ما » شارحه بیان نمی شود چه بسا که ضد ماهیت در جواب « ما هو » آورده شود. مثلا گفته می شود « بیاض چیست؟ » در جواب گفته می شود « سواد نیست » یعنی خود « بیاض » که نوع است را نمی آورد بلکه « سواد نیست » را می آورد. این عبارت، بیان « ما » حقیقه نیست بلکه فقط شرح می دهد که بیاض چیست ولی حقیقت بیاض را بیان نمی کند. این « ما » را «ما » شارحه می گویند یعنی سوال از این می کند که این مطلب را توضیح بده نه اینکه حقیقت آن را بگو.

اما یکبار خود « بیاض » تعریف می شود. آنچه که در تعریف بیاض می آید بیان حقیقت بیاض است.

« ما الحقیقه » احتراز « ما » شارحه است که « ما » شارحه سوال از شرح و معنا است نه اینکه سوال از حقیقت باشد.

ص: ۴۱۶

« او المعنی ما حقیقه ذلک الکثیر المتفق » : ممکن هم هست معنا این نباشد که « ما » حقیقی باشد. یعنی حقیقت، صفتِ « ما » نباشد بلکه صفت « کثیر » باشد که به توسط « ما » از آن سوال می شود.

ترجمه: معنای « ما » الحقیقه که در شعر مرحوم سبزواری آمده دو چیز است یا به این معنا است که اگر « ما » حقیقیه گفته می شود به خاطر احتراز از « ما » شارحه است یا اینکه معنای « ما » حقیقیه این است که سوال می شود از حقیقت آن کثیری که متفق اند « یعنی زید و عمرو و بکر که کثیرند و متفق در ماهیتند ».

« صدق ای حمل »

« صدق » مربوط به « علی کثیر » است.

ترجمه: نوع، آن کلی است که بر کثیرینی که آن کثیرین، متفق الحقیقه هست صدق کند ولی در جواب سوال به « ما هو » باشد.

بیان فرق جنس و نوع به اینکه جنس، ماهیت مبهمه به حساب می آید و فصل، ماهیت متحصَّله به حساب می آید/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق جنس و نوع به اینکه جنس، ماهیت مبهمه به حساب می آید و فصل، ماهیت متحصَّله به حساب می آید/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« ابهام جنس دفع اشکال: ما الفرق حیث یعد الجنس ماهیه مبهمه و النوع ماهیه متحصله و کل منهما لا تحصل له الا بالافراد » [۱] (۱)

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۶، س۷، نشر ناب.

ما معتقد هستیم که باید فصل به جنس ضمیمه شود تا جنس، ماهیتِ متحصِّله شود و جنس، قبل از ضمیمه شدن فصل، ماهیت مبهمه است اما نوع بدون ضمّ ضمیمه، ماهیت متحصّل‌له است و احتیاج به ضمیمه کردن عوارض نیست. وقتی فصل به جنس ضمیمه شود نوع ساخته می شود اما وقتی عوارض به نوع ضمیمه شود شخص ساخته می شود. جنس، قبل از ضمیمه شدن فصل، مبهم است و با ضمیمه ی فصل، متحصَّل می شود. نوع، قبل از انضمام عوارض، متحصَّل است و بعد از انضمام عوارض هم متحصَّل است. چه فرقی بین جنس و نوع هست که جنس، ماهیت مبهمه به حساب می آید و فصل، ماهیت متحصَّله به حساب می آید.

توضیح: جنس، ماهیت مبهمه است یعنی در ذهن تصور نمی شود مگر در ضمن فصل باشد. وقتی بخواهید حیوانِ جنسی را تصور کنید حتما باید در ضمن انسان یا فرس یا بقر یا ... تصور کرد نمی توان حیوان را در حالی که مردد است بدون فصل تصور کرد. تصور به معنای حصول در ذهن است پس جنس بدون فصل، حصول در ذهن ندارد « به تعبیر دیگر، تحصّل ندارد » اما نوع اینگونه نیست زیرا نوع در ذهن تصور می شود بدون اینکه عوارض شخصیه ملاحظه شود یعنی انسان تصور می شود و لزومی ندارد که انسانِ سفید یا انسانِ سیاه یا انسانِ کوتاه یا انسانِ بلند باشد.

سوال: چه فرقی بین جنس و نوع است که جنس، ماهیت مبهمه می شود و تحصّل ذهنی ندارد و نوع، ماهیت متحصَّله می شود و تحصل ذهنی دارد. البته در خارج، نوع در ضمن فرد موجود است جنس هم در ضمن فرد موجود است لذا حصول خارجی جنس و حصول خارجی نوع فرقی با هم ندارند زیرا هر دو در ضمن فرد است. الان بحث در حصول و تحصل ذهنی است که چرا جنس در ذهن حاصل نمی شود و چرا نوع در ذهن حاصل می شود؟ می گویند جنس، مردد است و مردد در ذهن نمی آید باید معیّن شود تا در ذهن بیاید. شامل می گوید هم تحصّل جنس به توسط افرادش « یعنی به توسط انواع » است هم تحصّل نوع به توسط افرادش « یعنی به توسط اشخاص » است. تحصّل هر دو متوقف بر افرادشان است. چرا با وجود اینکه تحصّل هر دو متوقف بر افرادشان است جنس را ماهیت مبهمه قرار می دهید و می گویید تا فصل ضمیمه نشود و نوع به وجود نیاید تحصّل پیدا نمی شود اما در نوع این را نمی گویید بلکه قبول می کنید که تحصّل هست حتی اگرچه آن عوارض ضمیمه نشوند.

ص: ۴۱۸

شاید احتیاج به توضیح این مطلب نباشد که « تحصّل » از ماده « حصول » است و حصول، مرادف با وجود است پس تحصّل به معنای جود است. مراد از تحصل در اینجا تحصّل ذهنی است. پس تحصّل به معنای وجود ذهنی است چرا می گویید جنس در ذهن وجود نمی گیرد مگر همراه فصل، اما می گوییـد نوع در ذهن وجود می گیرد بدون همراهی با عوارض با اینکه هر دو به وسیله افرادشان متحصِّل می شوند؟ چرا بین جنس و نوع فرق گذاشته می شود؟

جواب: مرحوم سبزواری می فرماینـد تردیـد دربـاره جنس به لحـاظ وجود است نه به لحـاظ مـاهیت. یعنی اگر به لحـاظ وجود ملاحظه شود اینگونه است که جنس بدون ضـمیمه ی فصل، وجود نمی گیرد و مردد است و امرِ مردد، وجود خارجی و وجود ذهنی ندارد اما نوع، بدون عوارض وجود ذهنی می گیرد. بحث ما در ماهیت نیست. ماهیت همانطور که شـما می گویید فرقی نـدارد زیرا مـاهیتِ جنس و مـاهیتِ نوع هر دو متحصَّل انـد ولی اگر به لحاظ وجود ملاحظه شود وجود جنس، مردد بین انواع می شود و لذا احتیاج به فصول پیدا می کند اما نوع، مردد نیست بلکه وجودش معیّن است.

این مطلب را ملاحظه کنیـد تـا فرق گذاشـته شـود بین حیـوانی که مـاده باشـد و بین حیـوانی که جنس باشـد. حیـوان را به دو صورت می توان تصور کرد:

۱ــ به این عنوان که جسم نـامی و متحرک بالاـراده و حساس است. یعنی حیوان عبارتست از امری که این ۴ قید در آن وجود داشته باشد. اینچنین حیوانی را اصطلاحا ماده می گویند نه جنس. این، معیّن است و تحصّل دارد و در واقع، نوع است و جنس نیست.

۲ـ به این عنوان که حیوانی باشد که جسم و نامی و متحرک بالاراده و حساس است و قید دیگر هم می تواند داشته باشد و آن قید دیگر، هر قیدی که می خواهد باشد. آن قید، تعیین نمی شود که عبارت از ناطق، صاهل، مفترس و... است. همین که آن قید دیگر، معیّن نمی شود شئ را مبهم می کند.

پس « حیوان » وقتی که به عنوان ماده اخذ می شود یعنی چند قید می گیرد و بشرط لا ملاحظه می شود یعنی دیگر قیدی نمی گیرد در اینصورت حیوان، محدود به همان ۴ قید می شود و آن ۴ تا معیّن هستند پس این حیوان که محدود به این ۴ قید است خودش هم معیّن می شود. اما گاهی لا بشرط است یعنی این ۴ قید می آید سپس گفته می شود لا بشرط است یعنی می تواند قیدهای دیگر را هم بگیرد و آن قیدهای دیگر، تعیین نمی شوند در اینصورت ماهیت، مبهم می شود زیرا مشخص نیست که چه قیدی می گیرد؟ آیا ناطق را می گیرد یا صاهل یا مفترس را می گیرد. نه اینکه جنس به لحاظ ماهیتش مبهم باشد. زیرا ماهیت جنس معلوم است چون توضیح داده شد که جنس عبارتست از امری که تمام مشترکات حقایق را افاده کند اگر ابهامی هست به لحاظ وجود می باشد یعنی جنس اگر بخواهد وجود بگیرد علاوه بر آن ۴ قید باید قید دیگر هم داشته باشد و آن قید دیگر مشخص نیست و چون مشخص نیست و مردد است لذا نمی تواند بپذیرد در نتیجه مبهم می شود. زیرا در جنس، تردید بین فصول اخذ می شود.

پس جنس، مردد است ولی ماده مردد نیست. لذا فرق بین جنس و ماده فقط در این شد که ماده، بشرط لا- است و جنس، لابشرط است و همین بشرط لا- بودن، ماده را معین می کند و لابشرط بودن، جنس را مبهم می کند. در نوع، بشرط لا- و لابشرط وجود ندارد زیرا نوع، مشخص است پس تردیدی در نوع نیست لذا در ذهن می آید اما در جنس، تردید است و به ذهن نمی آید. ولی در خارج هر دو « نوع و جنس » متوقف بر فردند اما در ذهن، جنس متوقف بر ضمیمه فصل و تبدیل شدن به نوع است اما نوع، متوقف بر ضمیمه شدن عوارض و تبدیل شدن به شخص نیست. نوع در ذهن حاصل می شود و جنس در ذهن حاصل نمی شود مگر در ضمن فصل. نمی توان حیوانِ مردد را در ذهن کرد حتما در ضمن انسان و فرس و امثال ذلک تصور می شود.

نکته: سه تقسیمِ منطقی و عقلی و طبیعی که در کلی بود در جنس هم می آید یعنی جنسِ منطقی و جنس طبیعی و جنس عقلی داریم. جنس منطقی همان است که الان تعریف شد یعنی کلی است که قابل صدق بر حقایق مختلفه باشد و تمام مشترکات این حقایق را افاده کند. جنس منطقی فقط یکی است و دارای مصادیقی است مثل حیوان و جسم و جسم نامی و ... . این مصادیق، جنس طبیعی هستند مجموع این دو « جنس منطقی به علاوه جنس طبیعی » جنس عقلی می شود ولی الان به جنس عقلی کاری نداریم به جنس منطقی هم کاری نداریم بلکه به جنس طبیعی کار داریم.

ص: ۴۲۱

جنس طبیعی ماهیتی دارد. جنس متعلق هم دارای ماهیتی « یعنی مفهومی » است. جنس منطقی شناخته شد اما جنس طبیعی را اگر بخواهید وجودش را ملاحظه کنید مردد بین انسان و فرس و بقر و ... است و اگر مردد شد در ذهن نمی آید اما اگر بخواهید ماهیتش را ملاحظه کنید مثلا ماهیت حیوان، بدون ضمیمه فصل معلوم نیست. این، همان ماده است که بیان شد همان جسم نامی متحرک بالاراده حساس است که در ذهن می آید. ماهیت جنس که همان ماده است معیّن است ولی همین ماهیت جنس وقتی بخواهد وجود پیدا کند چه در ضمن ناطق یا صاهل یا بقیه فصول می آید مردد می شود و مردد را ذهن نمی گیرد مگر همراه یکی از این فصول باشد یعنی حیوان جنسی را که جنس طبیعی است ذهن نمی تواند اخذ کند مگر در ضمن یکی از فصول باشد. حیوان مردد بین ناطق و صاهل را نمی توان درک کرد. یعنی این حیوان اگر مردد باشد نمی توان آن را درک کرد. اگر به ذهن خودتان مراجعه کنید می بینید حیوان یا در ضمن انسان دیده می شود یا در ضمن فرس دیده می شود. یعنی نمی گوییم « حیوانِ مردد بین انسان و فرس » زیر این عبارت، درک می شود چون مفهوم دارد و مفهومش فهمیده می شود. بلکه خود « حیوان » اگر مردد بین انسان و فرس شود بدون اینکه انسان و فرس تصور شود امکان ندارد تصور شود حتما باید انسان یا فرس تصور شود تا حیوان در ضمن آن تصور شود. پس جنس طبیعی مبهم است یعنی تحصّل ذهنی ندارد « تحصّیل خارجی مورد نظر ما نیست. تحصّیل خارجی جنس و نوع هر دو به پیدایش شخص است » در ذهن ما آن که بدون ضمیمه تصور می شود نوع است نه جنس « مراد از جنس، جنس طبیعی است و مراد از نوع، نوع طبیعی است نه مفهوم نوع و جنس که نوع و جنسِ منطقی است ».

ص: ۴۲۲

پس مـاهیت جنس به حیث خودش مبهم نیست به حیث وجودش مبهم است اما ماهیت نوع هم به لحاظ خودش معین است هم به لحـاظ وجودش معین است. و آنچه که بحث می شود به لحـاظ وجود است پس فرق بین جنس و نوع در وجودشان است نه در ماهیتشـان تـا اشـکال شود که مـاهیت هر دو متحصَّل است چرا فرق گذاشـته شـد؟ مـا می گوییم قبول داریم که مـاهیت ها متحصَّل اسـت و فرقی ندارنـد. امـا در بـاب وجـود گفته می شـود جنس، مبهم است و نـوع، معین است و مراد از مبهم و معیّن، مبهم و معین در وجود ذهنی است نه در وجود خارجی.

پس معلوم شد که بحث در کجاست بحث در تحصّل خارجی نیست. در ماهیتِ جنس و نوع نیست بلکه بحث در وجود ذهنی جنس و نوع است. در آنجا جنس، مبهم است مگر با انضمام. و نوع، معین است بدون انضمام با عوارض.

توضیح عبارت

« ابهام جنس »

عبـارت به این صورت در شـعر آمـده « ابهام جنس حسب الکون خـذا » یعنی ابهام جنس به حسب وجودش است نه به حسـب مـاهیت. این عبارت جواب سوال است که مرحوم سبزواری فرموده، جواب سوال این است که ابهام جنس، حسب الکون اسـت نه حسب المـاهیه یعنی جنس اگر ابهام دارد به حسب جود ابهام دارد نه به حسب ماهیت. لفظ « ابهام » مبتـدی است و مفعول « خذ » حذف شده است.

« دفع اشکالٍ »

این عبارت مرحوم سبزواری دفع اشکال است.

« ما الفرق حيث يعد الجنس ماهيه مبهمه و النوع ماهيه متحصله و كل منهما لا تحصّل له الا بالأفراد »

« حيث » گاهی تعلیلیه است که به معنای « زیرا » می باشد ولی اینجا به معنای « که » است.

ترجمه: اشکال این است: چه فرقی است که جنس، ماهیت مبهمه شمرده شود و نوع، ماهیت متحصَّل شمرده شود در حالی که هر یک از این دو تحصّلشان به افرادشان است. « افراد جنس، انواع هستند و افراد نوع، اشخاص هستند ».

نکته: می توان لفظ « اشکال » را به اضافه خواند یعنی « دفعُ اشکالِ ما الفرق » می شود ولی اگر با تنوین خوانده شود بهتر است.

« فکما لا تحصّل للحیوان الا بالانسان و الفرس و غیرهما کذلک لا تحصّل للانسان الا بزید و عمرو و امثالهما »

این عبارت بیان برای «کل منهما لا تحصل له الا بالأفراد » است.

ترجمه: همانطور که تحصّیلی برای حیوان نیست جز به افرادش که افرادش انسان و فرس و غیر اینها هستند همچنین تحصلی نیست برای انسانی که نوع است مگر به افرادش که زید و عمر و امثال این دو است.

« و الحل ان ابهام الجنس بحسب وجوده »

حل اشکال که در شعر به آن اشاره شد این است که ابهام جنس به حسب وجودش است نه به حسب ماهیتش « ماهیتش همانطور که شما گفتید معیّن است ».

« فان وجوده دائر بین وجودات انواعه »

وجود جنس دائر بین وجودات انواعش است یعنی وجود جنس مردد بین انواعش است و امر مردد، در ذهن نمی آید. باید معیّن بشود تا در ذهن بیاید. عبارت « الشی ما لم یتشخص لم یوجد » را بنده « استاد » تبدیل به « الشیء ما لم یتعین لم یوجد » می کنم یعنی هم در ذهن و هم در خارج احتیاج به تعین و تشخص است. اگر تردید باشد در هیچ ظرفی « نه ذهن و نه خارج » وجود نمی گیرد.

« لان فصوله المقسمه عله تحصّله »

فصول، مقسم جنس و در عین حال محصِّل جنس هستند. فصول را اگر نسبت به نوع حساب کنید مقوّم اند و فصول را اگر نسبت به جنس حساب کنید هم مقسِّم و هم محصِّل اند. مقسِّم اند زیرا حیوانی را که جنس است تقسیم و حصه حصه می کنند حصه ای مخصوص به انسان می شود و حصه ای مخصوص به فرس می شود و هکذا. در عین حاصل محصِّلِ جنس « یعنی وجود دهنده » هم هستند « مراد از وجود، وجود ذهنی است » یعنی به جنس، وجود ذهنی می دهند. اگر این فصول نبودند جنس به خاطر تردیدش نمی توانست تحصّل پیدا کند. عبارت کتاب بیان می کند «لان فصوله المقسمه عله تحصله » یعنی فصول این جنس که مقسِّمِ جنس اند علت تحصّل جنس هم هستند. مرحوم سبزواری این عبارت را علت برای « دائر بین وجودات انواعه » قرار داده است یعنی وجود جنس به وجود انواع است و با یکی از نوع ها باید موجود شود. خودش نمی تواند موجود شود چون فصل، علت تحصّل جنس است پس فصل به جنس وجود می دهد و وقتی وجود داد نوع درست می شود بنابراین وجود جنس به این است که انواع موجود شوند. به تعبیر بهتر وجود جنس به این است که فصل که علت تحصّیل و وجود جنس است به جنس ضمیمه شود و تحصّیل وجود به جنس بدهد و این تحصّیل دادن یعنی وجود دادن به نوع. پس جنس با وجود نوع موجود می شود یعنی وجود جنس به وجود انواعش است.

ص: ۴۲۵

نکته: اضافه، با انـدک مناسـبتی مجاز می شود. لـذا اگر انـدک مناسـبتی بین مضاف و مضاف الیه باشـد حق اضافه داریـد. این فصول همین انـدازه که مرتبط به جنس می شوند و به جنس تحصّل می دهند فصولِ جنس به حساب می آیند و به عبارت بهتر جنس را تقسیم می کننـد. و اگر فصول جنس به حساب می آیند اشـکال ندارد که تعبیر به « فصول جنس » شود، اگرچه اینها در واقع فصـل برای نوع هسـتند امـا اگر فصـل جنس گرفته می شونـد به اعتبـار این است که اینهـا جنس را تقسـیم می کننـد و مناسبتی با جنس دارند لذا اشکال ندارد تعبیر به « فصول جنس » کرد.

فصول نسـبت به جنس، عرض خـاص انـد و اجناس نسـبت به فصول، عرض عام انـد و رابطه بین جنس و فصل رابطه ی عرض خـاص و عرض عـام است ولی به این مناسـبت که توضـیح داده شـد به این فصـول، فصـول جنس گفته می شود و الاـ در واقع فصول جنس نیستند بلکه عرض خاصه ی جنسی اند.

نکته: تقویم با تقسـیم فرق دارد فصل، قوام به جنس نمی دهـد بلکه وجود به جنس می دهـد و جنس را تقسـیم می کند، چون وجود می دهـد محصِّل می شود و چون تقسـیم می کنـد، مقسِّم می شود. ولی فصل به نوع قوام می دهـد یعنی فصل داخل در ذات نـوع است امـا فصـل داخـل در ذات جنس نیست ولی داخـل در جنس نـوع هست. مقوِّم به معنـای این است که جزء ذات باشـد. توجه کنیـد فاعل، مقوِّم است جزء ذات هم مقوِّم است و هر دو هم سازنده اند زیرا این جسم را هم فاعل می سازد و هم دو جزئش می سازنـد ولی سـاختن فاعـل با ساختن جزء ذات فرق می کنـد زیرا فاعل، جنس را می سازد یعنی آن را ایجاد می کنـد و معطی آن است اما این جز « یعنی ماده و صورت » جنس را می سازنـد یعنی با ترکیبشان جنس را درست می کنند پس فاعل، مقوِّم وجود است ولی آن جزء، مقوم ذات است. لذا فصل، مقوم ذات انسان است اما فاعل، مقوّم وجود انسان است.

ص: ۴۲۶

پس توجه کنید که هم از فاعل و هم از جزء ذات تعبیر به مقوّم می شود ولی مقوّم در هر کدام به معنایی است.

« علت تحصّل »: به معنای فاعل نیست بلکه علت تحصل به معنای این است که وقتی فصل به جنس ضـمیمه شد فاعلی که ذهن من است بـا تصور کردن، این جنس را در ذهن ایجاد می کنـد لـذا تصور من، فاعل می شود پس آن فصل، محصِّل می شود، من هم بـا تصـوّرم محصّـِل و وجـود دهنـده به جنس هسـتم ولی محصِّل بودن فصـل بـا محصّـِل بودن تصور من فرق دارد زیرا محصل بودن فصل به این عنوان است که تعین به جنس می دهـد و جنس را آماده می کنـد تا به ذهن من بیاید و من، محصّـِل هسـتم بـه این معنـا که این جنس را در ذهنم بـا تصـورم موجـود می کنم، پس به همه اینهـا می تـوان محصّـِل گفت و نبایـد با همدیگر خلط شوند.

« بخلاف النوع فان له وجوداً فی العقل منفکا »

به خلاف نوع که وجودِ در عقل دارد در حالی که منفک و خالی از این مصنّفات و مشخِّصاتِ کونیه است اما جنس منفک از فصول، وجود در عقل ندارد.

« مصنّفات »: مراد، عوارضی هستند که نوع را تقسیم به اصناف می کنند.

« مشخصّات »: مراد عوارضـی هسـتند که نوع را تقسـیم به اشخاص می کنند مثلا سفیدی و سیاهی انسان را دو صنف می کند که خود این دو صنف هم کلی اند نه اینکه دو شخص کند ولی عوارضی هست که نوع را شخص می کنند بنده « استاد » مثال برای آنها نمی زنم چون مساله خیلی مبهم است بعضـی از عوارض، مشـخِّص هسـتند که یا یکی است یا دو تا است و بقیه تابعِ مشـخِّص انـد. این مطلب را مرحوم لاهیجی به طور کامل در کتاب شوارق توضـیح فرمودنـد و شایـد کمتر جایی به این خوبی بحث کرده باشد که کدام یک از عوارض، مشـخّص اند. زیرا همه عوارض، مصـنِّف اند اما اینکه کدام مشـخّص اند و آن که مشخص است کدام یک اَوّلی و کدام یک ثانوی است؟

ص: ۴۲۷

نکته: جنس، اگر بشـرط لا ملاحظه شود ابهام ندارد اما اگر لابشرط ملاحظه شود ابهام پیدا می کند. نوع همیشه بشرط لا است و لا بشـرط گرفته نمی شود. اگر نوع را نسبت به اشخاص لابشرط گرفتید مردد می شود در این صورت چنین نوعی را باید در ضمن فرد تصور کرد امـا نوعِ مطلق « که مردد نیست » را می توان تصور کرد به شـرطی که آن را مـاده « و بشـرط لا » ملاحظه کرد. جنس هم اگر بشـرط لاـ گرفته شود تبـدیل به نوع می شود و جنس نیست در نتیجه قابـل تصور می شود اما اگر جنس را لابشرط کردید مردد می شود.

ذاتیِ جنس این است که لابشـرط باشد اما ذاتی نوع این نیست که لابشرط باشد. نوع را اگر لابشرط لحاظ کنید مردد می شود ولی وجوبی ندارد که نوع لابشرط ملاحظه شود.

« فان له وجوداً فی العقل »: این عبارت بیان می کند که نوع، وجود عقلی دارد. معلوم می شود که بحث از وجود عقلی است و کاری به وجود خارجی ندارد.

نکته: مراد از « مشـخصات کونیه » همـان عوارض است. مثـل مرحوم سبزواری و مرحوم صـدرا و افلاـطون قائلنـد که هر نوعی دارای یک شخصی مجرد به نام رب النوع است که قبلا بحث آن شده بود. این رب النوع، شخص است و مشخِّصش سفیدی و سیـاهی و بلنـدی و کوتـاهی و امثـال ذلک نیست. اینها مشـخصات کونیه انـد یعنی مربوط به عالم کون و فسادنـد. مشـّخص او همان وجودش تجرّدش است.

ص: ۴۲۸

پس مشخصات حتما لازم نیست کونیه باشند. مشخصاتی که شخصِ مادّی و شخصِ کائنِ فاسد و متغیّر و غیر مجرد می سازد را مشخصات کونیه می گویند مثل چاقی و لاغری و امثال ذلک « البته توجه کنید که اینها مشخصات نیستند بلکه مصنّفند. مشخّص همان است که مرحوم لاهیجی در شوارق الالهام فرموده است » اما مشخِّصِ رب النوع، مشخص کونی نیست. آن، نه چاق و نه لاغر و نه سفید و نه سیاه است هیچکدام از این امور را ندارد در عین حال تشخص دارد ولی تشخصش کونی نیست.

« و بالجمله عن الماده و العوارض المفارقه »

مصنف با این عبارت، مصنفات و مشخصات کونیه را تعیین می کند که مراد ماده و عوارض هستند.

ترجمه: می توان نوعِ را در عقل تصور کرد منفک از ماده و از عوارض مفارقه.

مراد از ماده در اینجا مثلاً بدن انسان است یعنی می توان انسان را تصور کرد بدون اینکه بدن آن تصور شود چون اگر بخواهید بدن را لحاظ کنید بدنها مختلف می شوند و تردید درست می شود.

مراد از عوارض چیست؟ عوارض بر دو قسم است:

۱ـ عوارض مفارقه.

۲ـ عوارض لازمه.

عوارض لازمه، شخص نمی سازد زیرا برای کل نوع هست یعنی تمام اشخاص در عوارض لازمه شریکند. یکی از عوارض لازمه، قوه کتابت است « نه فعلیت کتابت زیرا فعلیت کتابت برای بعضی افراد است و برای بعضی افراد نیست » که برای همه انسانها است و لازم نوع است حتی فردی که نوشتن را بلد نیست قوه کتابت را دارد. « مثال دیگر قوه تکلم است که حتی شخص لال دارای قوه تکلم است اما به مانع برخورد کرده است چون کر بوده و نشنیده تا الفاظ را یاد بگیرد و بگوید. اگر الفاظ را به نحوی بتوان به این شخصِ کر تفهیم کرد زبانش باز می شود و می تواند حرف بزند ».

ص: ۴۲۹

عـارض لازم برای نوع است و همه اشـخاص در آن مسـاوی انـد آن که تفـاوت بین یک شـخص و شـخص دیگر می گـذارد عـارضِ مفـارق است یعنی عرضـی که می آیـد و از بین می رود مثلا این شـخص امروز دارای این عارض است و آن شـخص امروز دارای این عارض نیست اما آن شخص فردا دارای این عارض می شود.

مصنف با این عبارت می فرماید اگر می خواهید نوع را بدون مشخِّصات و مصنِّفات ملاحظه کنید باید آن را برهنه و منفک از ماده و عوارضِ مفارقه ی ماده کنید اما لازم نیست از عوارض لازمه آن را مفارق کنید.

سوال: ماده چگونه می توانـد ممیّزِ دو شـخص شود؟ گاهی آدم فکر می کنـد که ماده شایـد نقشـی نداشـته باشد. آن عوارض دارای نقش هستند.

جواب: دو انسانِ دوقلو را توجه کنید که کاملا شبیه هم هسـتند و ما غریبه ها گاهی تشخیص نمی دهیم و اشتباه می کنیم. ولی اینقدر این دو بچه به هم شبیه هستند که مادر هم اشتباه می کند و یکی را دوبار شیر می دهد و یکی را اصلا شیر نمی دهد در اینگونه موارد آنچه که فارق است ماده می باشد. « اما عوارض خیلی شبیه هم هستند ».

در همه اشخاص، ماده فارق است ولی عوارض در اینگونه اشخاص شاید نتواند فارق باشد مگر اینکه خیلی دقیق شویم و دقت عقلی کنیم « دقت عرفی کافی نیست چنانکه مادر این دو فرزند دقت عرفی می کند ».

حـال انسـانی را بـا قطع نظر از مشـخّصاتش « یعنی موادش و ابـدانش » و عوارض مفـارقه اش را می توان تصور کرد امـا جنس اینگونه نیست و نمی توان منفک از فصول تصور کرد « توجه کنیـد مراد جنس است به لحاظ اینکه مردد باشـد نه اینکه جنسِ معین که اسمش ماده است مراد باشد یعنی لا بشرط ملاحظه شود ».

ص: ۴۳۰

نکته: ممکن است یک عارضی همیشه همراه یک شخص باشد اما این را عارض لازم نمی گویند بلکه عارض مفارق است چون قابلیت مفارقت دارد. همین شخصی که قدّش ۱۸۰ سانت است اگرچه تا آخر ۱۸۰ سانت است « البته این صحیح نیست زیرا این شخص وقتی پیر می شود قدش کوتاه می شود شما فرض کن که کوتاه نمی شود و از یک سن خاصّی مثل ۲۰ سال دارای این قد ۱۸۰ سانت بود » ولی مفارق است چون قابلیت زوال را دارد. در عرض مفارق، لازم نیست بالفعل مفارق باشد.

« و اما بحسب الماهیه فکل منهما متعینه لا ابهام فیها »

این عبارت عطف بر « بحسب وجوده » در صفحه ۱۵۶ سطر ۱۱ است.

ابهام جنس به حسب وجودش است اما به حسب ماهیت همان است که مستشکل گفت زیرا هر یک از جنس و نوع متعین هستند و ابهامی در ماهیتش نیست « یعنی ابهام در هیچ یک از دو ماهیت نیست ».

ادامه بیان فرق جنس و نوع به اینکه جنس، ماهیت مبهمه به حساب می آید و فصل، ماهیت متحصَّله به حساب می آید/ تعریف نوع/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان فرق جنس و نوع به اینکه جنس، ماهیت مبهمه به حساب می آید و فصل، ماهیت متحصَّله به حساب می آید/ تعریف نوع/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« و لهذا قلنا: حسب الکون و الوجود خذا » (۱) [۱]

ص: ۴۳۱

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۷، س۲، نشر ناب.

نکات مربوط به جلسه قبل:

نکته ۱: ما فصل را مقوّم نوع و مقسّم جنس گرفتیم و نسبت به جنس، مقوّم قرار ندادیم. آیا می توان به اعتباری فصل را مقوّم جنس هم قرار داد یا اینکه فصل فقط مقوّم نوع است؟

جواب این سوال این است که فصل را می توان هم مقوّم جنس قرار داد هم مقوّم نوع قرارداد ولی به شرطی که مقوّم، به دو صورت معنا شود. مقوم، گاهی مقید می شود مثلاً گفته می شود مقوّم وجودی یا مقوّم ماهوی. در اینصورت فصل می تواند مقوّم برای هر دو باشد به اینصورت که مقوّم ماهوی برای نوع باشد و مقوم وجودی برای جنس باشد. اگر مقوّم ماهوی باشد یعنی ذات ماهیتی را تشکیل دهد و جزء ذات آن ماهیت باشد. فصل، جزء ماهیت و ذات نوع است پس مقوم ماهوی برای آن است اما مقوّم ماهوی برای جنس نیست چون فصل، جزء ذات جنس نیست بلکه مقوّم وجودی است یعنی به جنس، وجود می

دهـد و تحصّـيل می بخشـد که این مقوّم وجودی در واقع همـان محصِّل است ولی ما از محصّل تعبیر به مقوم وجودی کردیم و گفتیم فصل، مقوم وجودی برای جنس است. لذا تفاوتی بین این دو عبارت از لحاظ معنا نیست اگر چه لفظ فرق می کند.

پس اشـکال نـدارد که فصـل را هم مقوّم برای جنس دانست هم مقوّم برای نوع دانست ولی بایـد لفظ « مقوم » قیـد زده شود و گفته شود « فصـل، مقوم مـاهوی برای نوع است و مقوّم وجودی برای جنس است » اما اگر قیـد آورده نشود و به صورت مطلق گفته شود در اینصورت فصل فقط مقوّم برای نوع است.

ص: ۴۳۲

نکته ۲: در صفحه ۱۵۶ سطر ۱۱ آمده بود « لان فصوله المقسمه عله تحصله » یعنی فصولِ مقسمه ی جنس، علت تحصل جنس است در اینجا این سوال مطرح است که آیا می توان گفت مقسّم بودن، با علت تحصل بودن یکی است؟ تا عبارت به اینصورت معنا شود « فصول مقسمه اش چون مقسّم اند علت تحصّل اند ». ظاهرا می توان این کار را کرد چون فصول، جنس را قسمت می کنند و با همین قسمت کردن، تحصّل هم به جنس می دهند یعنی جنس را معین می کنند و با تعینی که جنس پیدا می کند می توانند در ذهن حاصل شوند.

نکته ۳: این نکته مربوط به جلسه اسبق است. در جلسه اسبق با عبارت « فان بدا الجواب عن ماهیه و البعض من ذی الشرکه الجنسیه هو الجواب عن جمیعها فهو قریب، البعید ما خالفه ». این شعر را وقتی توضیح دادیم « بدا » را به معنای « آشکار شد » معنا کردیم. یعنی اگر این جنس آشکار شود به عنوان جواب از ماهیتی و بعضی از مشارکات این ماهیت، به طوری که این جنس بتواند جواب از جمیع مشارکات قرار بگیرد این را جنس قریب می گویند اما جنس بعید آن است که مخالف باشد یعنی جواب جمع مشارکات واقع نشود.

به بنده گفته شد که لفظ «بدا » را به معنای « صار » قرار دهید. بنده از نظر معنا دیدم صحیح است یعنی « فان صار الجنس الجواب عن ماهیه ... » می شود.

ص: ۴۳۳

اسم « صـار »، « جنس » است و « الجواب عن مـاهیه » خـبر آن است نه اینکه « الجواب عن مـاهیه » اسم باشـد و « هو الجواب » خبر باشد چون رابطه بین اسم و خبر ضـعیف می شود. اما بعضـی ها که به لغت کردند « بدا » به معنای « صار » نیامده بود ولی اگر توانستید « بدا » را به معنای « صار » تضمین کنید صحیح است اما تضمین در جای خاصی است زیرا تضمین در جایی است که یـک فعلی با « الی » متعـدی می شود ولی معنای لغوی این فعل با « الی » متعـدی نمی شود ولی متکلم این فعل را با « الی » متعـدی کرده است. در اینصورت این فعل، متضـمن معنای فعلی می شود که مثلا با « الی » متعدی می شود. آن حرف جار که بعد از فعل می آید ما را راهنمایی می کند که این فعل به چه معنا گرفته شود.

اما اینکه آیا در اینجا چیزی آمده که « بدا » را به معنای « صار » قرار داده باشد وجود ندارد مگر همان مبتدی و خبر باشد.

در هر دو صورت چه « بدا » به معنای « آشکار شود » یا « صار » باشد عبارت « هو الجواب » طوری معنا شد که لفظ « به طوری که » در ترجمه آن آورده شـد. یعنی گفته شـد « اگر جنس، جواب از ماهیت و جواب از بعض مشارکات باشـد به این صورت که هر یـک از مشارکاتِ این ماهیت گذاشـته شود جنس بتوانـد جواب قرار بگیرد به طوری که در پایان گفته شود که جنس، جواب از جمیع مشارکـات شـد در اینصورت جنس قریب می شود ». چرا بنـده « اسـتاد » عبـارت « هو الجواب » را خبر « صار » قرار ندادم چون رابطه بین اسم و خبر ضعیف می شود.

ص: ۴۳۴

بحث امروز: اشکالی بیان شده بود و جواب آن داده شد.

بیان اشکال: جنس و نوع هر دو مرددند و تحصّیلشان به افرادشان است. افراد جنس عبارت از انواع است و افراد نوع عبارت از اشخاص است. تحصّل و تعیّن جنس به انواعش است تحصل و تعین نوع هم به افرادش است. هر دو در این مساله شریکند که مبهم می باشند و تعینشان به توسط افرادشان است. اگر هر دو در این بحث شریکند چرا فرق می گذارید و می گویید جنس، ماهیتی مبهم است و نوع، ماهیتی متحصَّل است؟

بیان جواب: به لحاظ ماهیت تفاوتی بین آنها نیست یعنی نوع به لحاظ ماهیتش متحصِّل است جنس هم به لحاظ ماهیتش متحصَّل است یعنی این ماهیت « مثل حیوان و انسان » را که معنا می کنید می بینید یک معنای معیّن دارد. اما به لحاظ وجود که ملاحظه کنید می بینید جنس، مردد است. جنس بدون فصل در ذهن وجود نمی گیرد چون مردد است اما نوع بدون عوارض شخصیه و عوارضِ صنف ساز، در ذهن قرار می گیرد پس نوع به لحاظ وجود ذهنی معین است اما جنس به لحاظ وجود ذهنی مردد است و باید از ابهام دربیاید تا وجود ذهنی پیدا کند. پس اینکه گفته شد جنس، مبهم است به لحاظ وجود می باشد و اینکه گفته شد نوع، معین است به لحاظ وجود می باشد و این اشکالی ندارد.

مرحوم سبزواری می فرماید جواب اشکال را در شعر مطرح کردیم اما خود اشکال در شعر مطرح نشده است.

توضیح عبارت

« و لهذا قلنا »

« لهذا »: چون ابهامِ جنس و تعیّنِ نوع به لحاظ وجود است.

« حسب الکون و الوجود خذا »

اینکه گفته می شود جنس، مبهم است تو به لحاظ کون و وجود، این ابهام را بگیر و قبول کن و به جنس نسبت بده.

« الکون »: به معنای « وجود » است لذا به صورت عطف تفسیر کلمه «الوجود » را آورده است.

« اذ کونه و وجوده هو الدائر بین ذا ای ذا النوع کالانسان و ذا کالفرس »

ضمیر « کونه » به « جنس » بر می گردد. « ذا» اسم اشاره است. « الدائر » به معنای « مردد » است.

ماهیت جنس، دائر و مردد نیست بلکه وجود جنس دائر و مردد است پس تو هم ابهام را به لحاظ وجود قرار بده که مردد است نه به لحاظ ماهیتی که مردد نیست.

ترجمه: زیرا وجود جنس بما اینکه جنس است « مثل حیوان » مردد است بین این نوع مثل انسان و نوع دیگر مثل فرس « یعنی اگر حیوان بخواهد وجود بگیرد یا با این، وجود می گیرد یا با آن، وجود می گیرد نه اینکه حیوان اگر بخواهد حیوان باشد به این صورت است که یا به وسیله انسان، حیوان می شود یا به وسیله فرس، حیوان می شود بلکه حیوان اگر بخواهد حیوان شود به جسم بودن و نامی بودن و متحرک بالاراده و حساس بودن، حیوان می شود که در جلسه قبل بیان شد. یعنی حیوان به وسیله ناطق و صاهل و فصول دیگر، حیوان نمی شود اما اگر این جنس بخواهد در ذهن وجود بگیرد یا باید با فصلِ ناطق ضمیمه شود و انسان بشود یا با فصلِ صاهل ضمیمه شود و فرس شود یعنی باید حیوان را حصه حصه کرد تا وجود ذهنی پیدا کند.

ص: ۴۳۶

نکته: اگر بخواهید جنس را در ذهن خودتان وجود بدهید باید در حصه های نوعیه وجودش بدهید ولی اگر بخواهید مفهوم جنس را تصور کنید احتیاج به این کار نیست زیرا مفهوم جنس عبارت است از جوابِ از همه مشارکات وقتی که به « ما هو » سوال شود. این، تعیّن دارد و تردد ندارد. این جنس، جنس منطقی است و بر هر جنس طبیعی می توان حمل کرد اما اگر جنس طبیعی را بخواهید در ذهن موجود کنید باید در حصه ی نوع موجودش کنید و الا درکش نمی کنید.

« فانی الوجود هو ای الجنس فی انواعه »

الف و لام در « الوجود » بدل از مضاف الیه است یعنی « فانی وجوده » بوده و ضمیرش به جنس بر می گردد. اما مرحوم سبزواری بعد از « الوجود » لفظ « هو » آورده لذا الف و لام را نباید بدل از ضمیر قرار داد مگر اینکه « هو » را تاکید ضمیری بدانید که الف و لام به جای آن است.

ترجمه: جنس، وجودش فانی در انواعش است « اما ماهیتِ جنس فانی نیست. یعنی اگر به دنبال ماهیت جنس باشید آن را در انواع پیدا نمی کنید. جنس اگر بخواهد موجود شود در انواع موجود می شود به همین جهت است که جنس بر انواع حمل می شود به حملی که اتحاد در وجود را افاده کند. جنس، وجوداً با نوع متحد است و هکذا با نوع دیگر متحد است.

ص: ۴۳۷

توجه می کنید که مرحوم سبزواری با این عبارتش بیان می کند که حمل جنس بر انواع حمل شایع است نه اوّلی. بعضی از فلاسفه یا منطقیین معتقدند که حمل جنس بر نوع مثل حمل حد بر نوع است همانطور که حمل حد بر نوع حمل اولی است و به معنای اتحاد مفهومیِ موضوع و محمول است حمل جنس به تنهایی بر نوع، حمل اولی است یعنی مفهوم جنس را با مفهوم نوع یکی می کند ولی جنسِ تخصیص خورده که مثلاـ بر انسان حمل می شود مفهومش با مفهوم انسان یکی است.]چرا این جنس، تخصیص خورده است؟ زیرا محمول به وسیله موضوع تخصیص می خورد و موضوع و محمول می توانند همدیگر را تبیین کنند. چون گاهی محمول، مراد از موضوع را تعیین می کند و گاهی موضوع مراد از محمول را تعیین می کند. در جایی که موضوع، خاص باشد و محمول، عام باشد موضوع، اندازه ی محمول را تعیین می کند اما جایی که موضوع، مراد از محمول را تعیین کند مثلا انسان می گوید: من حیوان هستم ولی حیوانِ تخصیص خورده هستم نه اینکه مطلق حیوان مراد باشد و نه اینکه حیوانی که در غیر انسان باشد مراد باشد. خود انسان که موضوع است باعث تخصیص محمول می شود و مفهوم این محمولِ تخصیص خورده با مفهوم انسان یکی می شود اما جایی که محمول، مراد از موضوع را تعیین کند مثل « زید قائم » یا « زید عالم »، زید هم بدن دارد و هم نفس دارد وقتی گفته می شود « زید قائم » مراد از زید آیا بدن اوست یا نفس او است؟ لفظ « قائم » تعیین می کند که مراد از زید، نفس زید نیست بلکه بدن زید است پس جمله « زید قائم » به اینصورت در می آید « بدن زیدٍ قائم » اما « عالم » صفتِ بدن زید نیست بلکه صفت نفس زید است لذا « عالم »، تعیین می کند که مراد از زید، نفس زید است پس جمله « زید عالم » به این صورت در می آید « نفس زیدٍ عالم »[اینها کسانی هستند که حمل جنس را بر نوع حمل اولی می دانند و اتحاد را اتحاد مفهومی قرار می دهند مثل حمل حد بر نوع. اما از کلام مرحوم حاجی سبزواری بر می آید که اتحاد جنس « که محمول است » با نوع « که موضوع است » را اتحاد در وجود می داند نه در مفهوم، و اتحاد در وجود همان حمل شایع است. دراینصورت می فرماید اتحاد به معنای فناء است یعنی اینکه محمول با موضوع متحد است یعنی این محمول فانی در موضوع است. چون اتحاد، اتحاد وجودی بود فناء هم فناء وجودی می شود. پس محمول، وجوداً فانی در موضوع است یعنی جنس فانی الوجود در نوع است.

نکته: می توان « هو » را مبتدی موخر و « فانی الوجود » را خبر مقدم قرار داد و الف و لام در « الوجود » عوض از ضمیر است که رابطه می باشد یعنی عبارت به این صورت در می آید « هو فانی وجوده ».

« و لذا یقال: الجنس هو المحمول علی الکثره المختلفه الحقائق »

« لذا »: چون جنس به لحاظ وجود فانی در انواع می شود و متحد با انواع می گردد.

ترجمه: و لذا گفته می شود جنس، محمول است بر کثرت مختلفه الحقایق « یعنی کثرت نوعی که همان انواع است یعنی جنس محمول بر انواع است چون متحد با انواع است یا فانی الوجود در انواع است ».

« ای بحسب الوجود هو هی »

این عبارت، تفسیر مقولِ « یقال » است. مراد از « الجنس هو المحمول علی الکثره المختلفه الحقایق » این است که این جنس به حسب وجود همان انواع است.

می توان این عبارت را تفسیر برای « فانی الوجود فی انواعه » قرار داد یعنی مراد از « فانی الوجود فی انواعه » این است که جنس به حسب وجود آن انواع است « در اینصورت ضمیر هو به جنس و ضمیر هی به انواع بر می گردد ».

« لا عاطفه علی حسب حسب الماهیه »

لفظ « لا » عاطفه است و آن را عطف بر « حَسَب » در صفحه ۱۵۷ سطر ۲ گرفته است. توجه کنید دو بار لفظ « حسب » آمده که یکی در شعر است و تعبیر به « حسب الکون خذا » کرد و یک « حسب » در شرح بود که در صفحه ۱۵۸ سطر ۲ آمده بود یعنی « ای بحسب الوجود هو هی ». لفظ « لا » که عاطفه است در شعر آمده لذا « حسب الماهیه » که در شعر آمده باید عطف بر « حسب » که در شعر آمده قرار بگیرد نه بر « حسب » که در شرح است پس عطف بر « حسب » در « حسب الکون خذا » می شود یعنی عبارت به این صورت می شود « ابهام الجنس حسب الکون خذا لا حسب الماهیه » یعنی ابهام جنس را به حسب وجودش بگیر و به حسب ماهیتش نگیر.

ص: ۴۳۹

« اذ هی هی ای کل ماهیه بحسب شیئیه الماهیه لا ابهام فیها فان الماهیه من حیث هی لیست الا هی »

چرا ابهـام جنس به حسب وجود گرفته می شود و به حسب مـاهیت گرفته نمی شود؟ چون ماهیتش همین است که می باشـد و ابهامی ندارد. زیرا هر ماهیتی، خودش خودش است و ابهامی در هیچ ماهیتی نیست.

ترجمه: زیرا هر مـاهیتی به حسب شـیئیتی که برای ماهیتش است ابهامی در آن نیست زیرا ماهیت از این حیث که ماهیت اسـت نیست مگر خودش « لـذا ابهـامی نـدارد. بله اگر مردد بین چنـد چیز می شـد ابهام داشت ولی هر ماهیتی به حسب ماهیت، فقط خـودش است لـذا تردیـدی نیست پس ابهـام نـدارد. بلـد به حسب وجـود چون مـاهیت، وجود نیست ممکن است مردد شود و جنس هم اینگونه است که به حسب وجود مردد می شود امـا به حسب مـاهیت مثل همه ماهیت های دیگر معین است و ابهامی در آن نیست ».

« الشـیئیه المـاهیه »: این اضـافه، اضافه بیانیه است. در مورد « ممکن » گفته می شود « له جهتان شـیئیه الماهیه و شـیئیه الوجود » یعنی دو شـیء دارد. یـک شـیء عبارت از ماهیت است و یک شـیء عبارت از وجود است. مرحوم سبزواری می فرمایـد « کل مـاهیه بحسب شـیئیه المـاهیه » هر مـاهیتی یا موجود است یا معـدوم است و آن حیثیتِ وجود و عـدمش « یعنی شـیئیت وجود و عدمش » را ملاحظه نکن فقط شیئیت ماهیتش را ملاحظه کن که همان « ماهیه من حیث هی » است.

ص: ۴۴۰

« و النوع ذا تحصّل فی العقل جا ای فی العقل الانسانی »

نوع بما اینکه نوع است « نه بما اینکه در ضمن فرد است چون بما اینکه در ضمن فرد است در خارج موجود است » جایش در کجا است؟ می گویند جایش در عقل است. آیا نوعی داریم که در خارج وجود داشته باشد؟ شان نوع این است که قابل صدق بر افرادش باشد. نوعی که در ذهن است قابل صدق بر افراد است یعنی انسانِ ذهنی را می توان محمول برای زید و عمرو و .... قرار داد. آیا در خارج هم می توان نوع را داشت؟ اگر در خارج باشد حمل نمی شود زیرا حمل، کار ذهن است نه کار خارج. اگر چه حمل، اشاره به خارج می کند ولی حمل در ذهن انجام می شود. در خارج وقتی « زید قائم » را دارید دو چیز نیست که یکی بر دیگری حمل شود بلکه زید را دارید که همین زید قائم است. اما در ذهن خودتان یک زید و یک قائم درست می کنید و دوئیّت درست می شود و یکی بر دیگری حمل می شود ولی همین موضوع و محمول اشاره به خارج می کند و در خارج، یک شیء واحد، مشارٌ الیه این دو است اما در ذهن، زید جدا است و قائم هم جدا است. در حمل نیاز به دو چیز دارد که بر یکدیگر حمل شوند و این دو چیز در ذهن دو چیز هستند اما در خارج یکی است لذا خارج، جای حمل نیست. بنابراین اگر ما مثلاـ انسان کلی « که نوع است » را در خارج داشته باشیم کسی انتظار ندارد که حمل شود چون امر خارجی حمل نمی شود.

ص: ۴۴۱

اما آیا کلی انسان در خارج وجود دارد یا نـدارد؟ اشـراقیون گفتنـد یک کلی در ذهن وجود دارد و یک کلی در خارج وجود دارد که آن کلی ذهنی حمـل می شود ولی کلی خارجی حمل نمی شود. کلی خارجی عبارتست از موجودی که هیـچ یک از خصوصـیات افراد را ندارد و چون هیچ یکی از خصوصیات افراد را ندارد می تواند با خصوصیات هر کدام از افراد همراه شود و اگر از خصوصـیات افراد کم شـد همـان فرد خـارجی می شود که در خارج است. مثلا یک موجود کلی را لحاظ کنیـد مثل انسان که هیچ یک از خصوصـیات را نداشـته باشد بعدا خصوصـیات زید را بگیرد و زید شود و خصوصـیات عمرو را بگیرد و عمرو شود نه اینکه حمـل بر زیـد و عمرو شود. آیـا چنین چیزی وجودی دارد؟ اشـراقیون گفتنـد وجود دارد و آن، یک انسان مجردی است که فقط انسانیت دارد و خصوصیات را ندارد. اگر به آن خصوصیاتِ زید بدهید همان است ولی تنزل می کند و زید می شود چون وقتی تنزل می کند خصوصـیات همراه آن می آیند بعداً وقتی تنزل دوم بدهد خصوصیات جدید به دور آن می آیـد و عمرو می شود.ماننـد یک مطلب علمی که در ذهن ما هست هیچ یک از خصوصـیات همراه آن نیست. یک روز با شـادابی بنـده مطلب علمی را توضـیح می دهم. یـک فرد خـارجی از این مطلب علمی حـادث می شـود که همه می فهمنـد که گوینـده شـاداب بـود. روز دیگر همین مطلب علمی بـا خسـتگی بیـان می شود این مطلب همـان مطلب قبلی است ولی بـا یک حـالت دیگری همراه شـده و فرد دیگری غیر از فرد اول شـده است. هکـذا اگر یکبار آن مطلب با صـدای آواز گفته شود یا با صدای معمولی گفته شود و همینطور اگر یکبار با صدای آهسته و یکبار با صدای بلند گفته شود. حالاتِ مختلف برای تنزلاتِ صورت علمیه درست می شود و بـا این حالاـت مختلف، افراد مختلف درست می شود. خود صورت علمی با هیـچ یک از این حالاـت، همراه نیست لـذا می توانـد بـا همه آنهـا همراه باشـد. آیـا چنین کلی در خـارج وجود دارد که هیـچ یـک از احوال و عوارض جزئیات را نداشته باشد ولی بتواند تنزل کند و با تنزلش این حالات همراه شود و افراد پدید آید؟

اشـراقیون گفتنـد وجود دارد و این همان رب النوع است که در چند جلسه قبل توضـیح داده شد. مشاء می گوید جای این نوع کلی فقـط در ذهن است و در خارج، نوع وجود نـدارد مگر نوعی که همراه خصوصـیات باشـد که در واقع همان فرد است. اما اشـراقیون می گوینـد نـوع کلی در ذهن وجـود دارد. در خـارج هم نـوع کلی وجـود دارد امـا کلی که هیـچ یـک از عـوارض همراهش نیست و می توانـد همه عوارض را بگیرد به تعبیری که مرحوم صـدرا می کنـد این است که کلی که در ذهن هسـت کلی مفهومی و قابل صـدق بر کثرین است اما کلی که در خارج هست کلی مفهومی و قابل صـدق بر کثیرین نیست بلکه کلی سِعِی است کلی سِـعِی یعنی وجودش چنان وسـیع است که با تمام خصوصیت ها سازگار است. اما وجود ما اینقدر وسیع نیست که با خصوصیات متعدد سازگار باشد بلکه با یک خصوصیات سازگار است و با خصوصیات دیگر سازگار نیست.

پس اینکه آیـا نوع در خـارج وجود دارد یـا نـدارد اقوالی وجود دارد که توضـیح داده شـد زیرا مشاء می گفت در ذهن وجود دارد و اشـراق می گفت هم در ذهن « به صورت کلی مفهومی » و هم در خـارج « به صورت کلی سِـعِی » وجود دارد توضـیح بیشتر در جلسه بعد بیان می شود.

آیا نوع در خارج وجود دارد یا ندارد؟/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا نوع در خارج وجود دارد یا ندارد؟/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۴۴۳

« و النوع ذا تحصل فی العقل جا ای فی العقل الانسانی » (۱) [۱]

بعـد از بیـان تعریف نوع، بیـان این مطلب می شود که جایگـاه نوع کجـا است افراد نوع در خـارج هسـتند اما خود نوع در کجا است؟

مرحوم سبزواری می فرمایـد بنـابر نظر مشـاء که رب النوع را قبول ندارنـد جای نوع را در ذهن می داننـد و جای افرادش را در خـارج می داننـد یعنی در ذهن یـک کلی وجـود دارد که از تمـام خصوصـیات و عـوارض خـالی است و به همین جهت بر هر فردی و با هر خصوصـیتی می تواند حمل شود. اگر دارای خصوصـیت خاصی بود فقط بر صاحبان همان خصوصیات حمل می شد و بر فاقدین آن خصوصـیت یا واجدین خصوصیت خلاف حمل نمی شد اما می بینیم بر همه حمل می شود از اینجا کشف می شود که این کلی فاقد هر خصوصیتی است.

اما افلاطون و اشـراقین که تابع افلاطون اند معتقد می باشند چنین کلی که فاقد تمام خصوصیات است در خارج وجود دارد اما نه در عالم ماده بلکه در عالم عقل است مثلا انسانی است که فاقـد تمام خصوصـیات شخصـیه انسان است و لـذا با تمام انسانها مرتبط است « نگو بر همه انسان ها صدق می کند » و می تواند همه انسانها را تدبیر کند. درباره رب النوع توضیحاتی قبلا داده شده بود و امروز نیاز به تکرار آنها نیست.

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۵۸، س۴، نشر ناب.

سوال: فرق کلی طبیعی با نوع چیست « مراد از نوع، نوع طبیعی است نه نوع منطقی یا نوع عقلی »؟

جواب: فرقی بین کل طبیعی و نوع طبیعی نیست. در اینصورت اشکال می شود که اگر فرقی نیست چرا مرحوم حاجی سبزواری بحث را تکرار کرده است؟ جواب این است که اگر به دو بحث مراجعه کنید می بینید که تکراری نیست زیرا یک بحث این است که آیا نوع در خارج است یا منحصراً در ذهن است و بحثی قبلا شد که کلی طبیعی در خارج موجود است اما آیا در ضمن فرد موجود است یا به نعت کلی موجود است؟ در صفحه ۱۴۶ بعد از اینکه مصنف، کلی طبیعی را ذکر کرد و اثبات کرد که در خارج موجود است بیان کرد وجودش به افرادش یا در ضمن افرادش است و وجودش به طور مستقل در خارج نیست. سپس بیان کرد که این مساله اختلافی است این دو بحث اگر چه هر دو در یک امر « یعنی رب النوع » است ولی در گذشته بحث در این بود که کلی طبیعی در خارج به نعت کلیت وجود ندارد اما در اینجا بیان می کند طبق قول بعضی کلی طبیعی به نحو عقلیت وجود دارد. به عبارت دیگر مرحوم حاجی سبزواری کلی طبیعی مقسمی را در گذشته بیان کرد و کلی طبیعی قِسمی که اسمش نوع است را الان بیان می کند و این، دو کلی است. در کلی طبیعی بیان کرد که دارای فرد خارجی نیست الان می گوید نوع که کلی طبیعی قسمی است دارای فرد خارجی نیست.

توضیح عبارت

« و النوع ذا تحصل فی العقل جا ای فی العقل الانسانی »

« ذا » به معنای « صاحب » است. ضمیر « جاء » به « النوع » بر می گردد.

ترجمه: نوع، صاحب تحصل و وجود در عقل است.

« ای فی العقل الانسانی »: علت اینکه مصنف لفظ « العقل » را تفسیر می کند این است که عقل دارای دو اطلاق است:

۱ ـ عقل انسان که به آن عقل متصل و منفعل می گویند. عقل متصل چون مرتبه ی عالیه ی نفس ما است بمنزله این است که متصل به نفس ما است. البته اتصال در امور مادی است و نفس یا عقل، مادی نیستند اما از باب تشبیه معقول به محسوس به آن، عقل متصل گفته می شود یعنی متصل به ما است اما نه به آن نحوه اتصالی که در مادیات است. به این عقل، عقل منفعل هم گفته می شود چون صورت علمی را از بالا ـ دریافت می کند. اینطور نیست که صورت علمی را بسازد و به دیگری افاده کند بلکه صورت علمی را از معلم عقلی که گفتند حضرت جبرئیل علیه السلام است یا به قول مرحوم صدرا که رب النوع است دریافت می کند. دریافت کردن به معنای منفعل شدن و تاثیر پذیرفتن است.

۲ ـ یک موجودات عقلی داریم که قبلا بحث آن شده که به آنها عقل منفصل گفته می شود یعنی عقلی که در جهان وجود منفصل و جدای از ما موجودند و در عالم خودشان قرار دارند و از مراتب نفس ما نیستند. به اینها عقل فعال هم گفته می شود. توجه کنید اسم « عقل فعال » رایج برای عقل دهم شده اما به تمام آنها « عقل فعال » گفته می شود و به صورت جمع آورده می شود و گفته می شود « عقول فعاله » یعنی عقولی که اثر گذارند و هیچ چیزی را قبول نمی کنند بلکه هر چیزی را که لایق بودند که داشته باشند خداوند ـ تبارک ـ از اول خلقت به آنها داده است. اینطور نیست که بالقوه باشند و چیزی را قبول کنند « اما عقل ما بالقوه است و صور علمیه را قبول می کند لذا منفعل می شود ».

ص: ۴۴۶

مراد از « فی العقل » در عبارت مصنف، عقل انسانی است نه عقل منفصل. لذا مصنف خواسته بیان کند که نوع در عقل انسان موجود است « البته در عقل منفصل هم موجود است ولی مورد بحث نیست ».

« هذا علی طریقه المشائین »

« هذا »: وجود نوع در عقل انسانی.

ترجمه: وجود نوع در عقل انسانی طریقه مشائین است.

نکته: خداوند ـ تبارک ـ عالِم به نوع است و وقتی عالم است یعنی در خداوند ـ تبارک ـ، نوع به وجود علمی موجود است. در عقول هم به وجود علمی موجود است در ما به وجود ذهنی موجود است. ما در مورد خودمان تعبیر به « ذهنی » می کنیم اما در مورد خداوند ـ تبارک ـ و ملائکه تعبیر به « ذهنی » نمی شود چون آنها ذهن ندارند بلکه ذات دارند. تعبیر به « ذهن » در عقول فعاله تعبیر اصطلاحی و رایج نیست.

نکته: مراد از « هذا » این نیست: « در ذهن بودن نوع، طریق مشائین است » بلکه مراد این است که « فقط در ذهن بودن و در خارج نبودن، طریق مشائین است ». در عبارت مصنف لفظ « فقط » نیامده اما چون عبارت بعدی که عِدل برای آن است نشان می دهد که نوع در خارج هم هست وقتی می گوید طریق مشائین این نیست که نوع در خارج باشد معنایش این است که منحصراً در ذهن است یعنی آنچه که در ذهن ما موجود است منحصراً در ذهن ما موجود است و در خارج موجود نیست.

ص: ۴۴۷

« او فی عالم الارباب ای ربات الانواع باذن الله تعالی ــ جلت عظمته ــ »

« فی عالم الارباب » یعنی « و النوع جاء فی عالم الارباب ».

مصنف لفظ « الارباب » را معنا می کند که به معنای « ربات الانواع » است. « ارباب » جمع « ربّه النوع » است و تاء در آن تاء تانیث نیست بلکه تاء وحدت است.

مراد از « رب » پرورش دهنده است. اینها، انواع را پرورش می دهند. اما آیا مستقلا پرورش می دهند یا با اذن الهی پرورش می دهند؟ نمی توانند به صورت مستقل پرورش بدهند زیرا ممکن الوجودند و ممکن الوجود مسخَّرِ خداوند ــ تبارک ــ است لذا مصنف تعبیر به « باذن الله تعالی » می کند یعنی این تدبیر و تربیتی که اینها نسبت به انواع دارند باذن الله تعالی است.

« هذا علی طریقه الاشراقیین »

این مطلب که وجودِ در خارج، وجود همین نوع در خارج است طریق اشراقیین است.

« مما خرجا ای من العقول الکلیه الخارجه عن العقول الانسانیه »

« من العقول » بیان از « ما » در « مما خرجا » است. مصنف با لفظ « الخارجه ... » عبارت « خرجا » را معنا می کند.

« من » در « مما » بیانیه است و بیان از ارباب می باشد. یعنی ارباب، از سنخ عقل هستند ولی عقل هایی که خارج از عقل ما و منفصل از عقل ما و وجود و ذات ما هستند. خودشان برای خودشان یک وجود مستقل و منفصل دارند.

نکته: نوعی که در اینجا مورد بحث می باشد نوع منطقی نیست چون نوع منطقی در عالم ارباب وجود ندارد. نوع منطقی، معقول ثانی است اما نوع طبیعی خودش در ذهن است و فردش در خارج هست.

« اذ کل نوع له فرد مجرد عقلانی عندهم »

ضمیر « عندهم » به « اشراقین » بر می گردد.

این عبارت تعلیل برای « هذا علی طریقه الاشراقیین » است. یعنی چرا در طریق اشراقیین گفته می شود کلی و نوع در عالم ارباب موجود است؟ چون هر نوعی را که ملاحظه کنید دارای فردی است که آن فرد، مجردِ عقلانی است یعنی ذاتش ذات عقلی است و ذات نفس نیست. به عبارت دیگر از سنخ عقل است و از سنخ نفس نیست.

« فالنوع فی عالم الابداع متحصَّلٌ مجردا عن الأین و المتی و الوضع و الجهه و غیرها »

مصنف بیان کرد هر نوعی داری فرد مجرد عقلانی است.

مصنف نمی خواهد بگوید هر نوعی، منحصراً دارای فرد مجرد عقلانی است بلکه فرد مادی هم دارد. اما عالم ابداع چیست؟

در مورد خلقت سه تعبیر به کار می رود که مرحوم سید احمد علوی در حاشیه الهیات شفا آورده و شاید بقیه از ایشان گرفتند:

۱ _ احداث.

۲ _ اختراع.

۳ _ ابداع.

اگر بخواهید یک تعبیر مشترک در مورد هر سه کنید تعبیر به « ایجاد » می شود.

تعریف احداث: بعضی موجودات هم مسبوق به ماده اند و هم مسبوق به مدت هستند مثل ما انسان ها که قبل از اینکه موجود شدیم ماده ای داشتیم که عبارت از عناصر بود و غذای آباء ما قرار گرفت و تبدیل به نطفه شد و این نطفه منتقل شد تا وقتی که نوبت این شد که صورت ما در آن قرار داده شود در اینصورت خداوند _ تبارك _ صورت را به آن افاضه کرد و ما موجود شدیم. قبل از اینکه ما موجود شویم آن ماده، موجود بود و استعداد و لیاقت ما را حمل می کرد تا وقتی که خداوند _ تبارك _ صورت به ما داد و انسان شد. پس همه انسان ها و جماد و نبات و همه موجوداتی که در عالم ماده زندگی می کنند مسبوق به ماده هستند.

همه ما مسبوق به مدت هم هستیم یعنی زمانی گذشت که ما در آن زمان نبودیم و بعداً موجود شدیم.

چنین موجودی که هم مسبوق به ماده و هم مسبوق به مدت است به آن، محدَث گفته می شود و ایجادش را احداث می گویند گاهی هم تعبیر به تکوین می شود.

تعریف اختراع: موجوداتی که مسبوق به ماده هستند ولی مسبوق به مدت نیستند مثل افلاك که مسبوق به ماده هستند چون مرکب از ماده و صورت هستند و با آمدن صورت، حقیقتشان تحقق پیدا می کند و ماده چون قابل صورت است رتبه اش به عنوان قابل، قبل از مقبول است بنابراین فلك که حقیقتش به صورتش است مسبوق به ماده است نه به این معنا که خداوند _ تبارك _ ابتدا ماده را آفریده و بعداً صورت به آن داده باشد چنانکه در جمادات و نباتات و حیوانات است. بلکه به این معنا است که رتبه ی ماده اش قبل از صورت است زیرا ماده اش قابل و صورت، مقبول است و هر قابلی رتبتاً مقدم بر مقبول است اما مسبوق به مدت نیست بلکه خودش سازنده مدت است. زیرا زمان با گردش فلك درست می شود.

ص: ۴۵۰

چنین موجودی که مسبوق به ماده است ولی مسبوق به مدت نیست اسمش را مختَرَع می گذارند و اسم ایجادش را اختراع می گذارند.

این قسم نوعا در کتب مشائین مثل ابن سینا نمی آید یعنی ایجاد، تقسیم به دو قسم احداث و ابداع می شود و قسم سوم که اختراع است آورده نمی شود لذا ابن سینا فلک را جزء ابداعات می برد.

تعریف ابداع: موجودی است که نه مسبوق به ماده است و نه مسبوق به مدت است یعنی از ابتدا آفریده شده بدون اینکه قبل از آن، زمان باشد و بدون اینکه قبل از آن، ماده ای باشد که استعداد آن را حمل کند. مثل موجودات عقلی « مانند عقول عالیه و عقل فعال ». این موجودات از ازل « قبل از زمان » موجود شدند لذا ازلی اند ولی ازلی بالغیرند اما ازلی بالذات فقط خداوند _ تبارک _ است.

اینچنین موجودات را مبدَع می گویند و ایجادش را ابداع می گویند.

پس لفظ « عالم ابداع » که در کلام مرحوم سبزواری آمده یعنی عالم موجوداتی که بدون سبق ماده و سبق مدت آفریده شدند و حادث زمانی نیستند.

نکته: موجودی که مسبوق به مدت باشد ولی مسبوق به ماده نباشد تا قسم چهارم قرار داده شود وجود ندارد.

نکته: ماده جمادات و نباتات و حیوانات قبل از آنها بوده و صورت بعداً افاضه شده سوال این است که صورت، شریکه العله در ماده است. چطور معلول که ماده است قبل از شریکه العله که صورت است آمده است؟ جواب این است: اینکه گفته می شود « صورت، شریکه العله برای ماده است » به این معنا نیست که شریکه العله برای وجود ماده است تا این اشکال وارد شود زیرا صورت، ماده را ایجاد نمی کند بلکه عقل، ماده را ایجاد می کند همانطور که عقل صورت را هم ایجاد می کند بلکه به این معنا است که صورت، شریکه العله در برپاداشتن ماده است. چون ماده وقتی می خواهد ایجاد شود به تنهایی نمی تواند ایجاد شود باید یک برپا دارنده ای، آن را بر پا بدارد که آن، صورت است همانطور که اگر بخواهد خیمه ای ایجاد شود نیاز به ستون دارد اما ایجاد خیمه نیاز به ستون ندارد. در ما نحن فیه هم چون ماده بدون صورت بر پا نمی ماند ناچار است که صورت به آن داده شود. این صورت که به ماده داده می شود ماده بر پا می شود. اگر صورت از آن ماده گرفته شود و صورت بعدی داده شود مثل این است که ستون خیمه کشیده شود و ستون دیگری گذاشته شود اما نه اینکه این ستون به طوری کشیده شود که خیمه بیفتد و بعداً دوباره بر پا شود بلکه طوری کشیده شود که خیمه بدون ستون باقی نماند.

پس صورت، شریکه العله برای برپایی ماده است نه برای وجود ماده.

نکته: این مطالبی که گفته شد درباره ماده ثانیه بود نه ماده اولی. لذا این اشکال وارد نیست. اما اگر ماده اولی مراد باشد اشکال مطرح می شود و جواب داده می شود. ماده اولی، همان هیولای خالص است و ماده ثانیه، هیولای خالص است که با صورت جسمیه و صورت نوعیه آمده ولی کُلِّ آن، دوباره ماده برای صورت جدید می شود که به این کل، ماده ثانیه گفته می شود. عنصری که در بدن ما بکار رفته است جسم بوده و هیولی نبوده. زیرا هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه داشته است. به قول قدما در بدن ما آب و خاک و آتش و هوا بکار رفته است. آب، ماده و هیولی نیست بلکه جسم است که دارای صورت جسمیه و صورت نوعیه آب است. این مجموع « یعنی صورت جسمیه و صورت نوعیه و ماده آب » ماده برای بدن ما شده است. پس ماده ی بدن ما از ماده ثانیه ساخته می شود و ماده ثانیه، صورت دارد و این صورت جدید که « صورت انسانی است » می آید می خواهد این ماده را بر پا نگه دارد اما صورت قبلی چه می شود؟ صورت آن چهار عنصر چه می شود؟ در این مساله دو قول است یک قول این است که صورت های قبلی از بین رفتند. این صورت ترکیبی جانشین آنها شد و کار آنها را انجام می دهد ولی ابن سینا و مرحوم ملاصدرا و بسیاری از حکمای بزرگ معتقدند که آن صورتهای قبلی از بین نرفتند بلکه کامن و مخفی شدند یعنی آب، فعالیت آبی ندارد خاک، فعالیت خاکی ندارد هکذا هوا و آتش. همه اینها باید با هم فعالیت بدنی کنند. بعداً که این صورت ترکیبی را خداوند ــ تبارک ــ هنگام مرگ از این بدن می گیرد دوباره آن صورتهای اصلی این بدن که آب و خاک و هوا و آتش است ظاهر می شود لذا بدن وقتی متلاشی می شود تبدیل به خاک می شود.

ص: ۴۵۲

نکته: مراد از صورت ترکیبی چیست؟ مراد صورت ماده ی مرکب است ولی خود صورت انسان، صورت ترکیبی نیست زیرا خود صورت انسان فقط صورت انسان است و بسیط است. پس وقتی صورت ترکیبی گفته می شود یعنی صورت برای ترکیب و برای مرکب مراد است به عبارت دیگر مراد « الصوره للمرکب » است. اما صورتهای بسیط، « الصوره للبسیط » بود.

نکته: همه موجودات مادی حادثند مگر عناصر بسیطه که حادث زمانی نیستند بلکه ابداعی اند. ۵ چیز را فلاسفه، ابداعی و قدیم می دانند که عبارتند از عقول، نفوس فلکی، اجرام فلکی، عناصر بسیطه، انواع عناصر مرکبه « مراد از عناصر مرکبه، جماد و نبات و حیوان است ».

انواع عناصر مرکبه مثل انسان از ازل بوده اما شخصِ انسان از ازل نبوده بلکه حادث می شود و زائل می گردد « این مطالب بر طبق مذهب مشاء است و الا ـ متکلمین و مرحوم صدرا و روایات قبول ندارند » لذا آدم ابوالبشر یک نمونه و مثال است و واقعیت ندارد زیرا از ازل، نوع انسان بوده و تا ابد است و هیچ نوعی منقرض نمی شود اگر در اینجا آن نوع دیده نمی شود در زمین موجود است ولی دیده نمی شود. اگر هم در زمین منقرض شده شاید در جای دیگر باشد. آنچه که منقرض و حادث می شود اشخاصِ انواع است.

چون ارکان عالم همین ۵ مورد است گفته می شود که عالم قدیم است. به اشخاص عناصر مرکبه توجهی نمی شود اگر توجه شود گفته می شود عالم، مرکب از قدیم و حادث است ولی حادث ها چون خیلی به حساب نمی آیند حساب نمی شوند. آنچه ارکان عالم است همین ۵ مورد است. البته همه اینها قدیم بالغیرند نه قدیم بالذات. همین که گفته می شود « این ۵ مورد قدیم بالغیرند» باعث می شود که کسی شریک با خداوند ـ تبارک ـ نباشد.

ص: ۴۵۳

متکلمین قائل به قدیم بالغیر نیستند بلکه می گویند اشیا یا قدیم بالذات هستند یا حادثند.

مرحوم صدرا حرف مشاء را قبول ندارد. مرحوم صدرا معتقد نیست که عالم، قدیم است او مثل متکلمین عالم را حادث می داند ولی فرقش با متکلمین این است که متکلم می گوید همین عالمی که در آن هستیم اولین عالمی است که خداوند ـ تبارک ـ خلق کرده بعداً که این عالم تمام شد دیگر خداوند ـ تبارک ـ چیزی خلق نمی کند. اما مرحوم صدرا می فرماید قبل از این عالمی که ما در آن هستیم بی نهایت عالم خلق شده و بعد از این عالمی که ما در آن هستیم هم بی نهایت عالم خلق می شود. خداوند ـ تبارک ـ هیچ وقت بدون خلق نیست. و لی این عالمی که ما در آن هستیم حادث است آن عالم قبل از ما هم حادث است و عالم قبل از آن هم حادث است و عالم بعد از ما هم حادث است. این عوالمِ حادث، از ازل شروع شدند و تا ابد ادامه دارند. این کلام مرحوم صدرا با روایت سازگار است. کلام متکلمین هم با روایت سازگار است ولی به شرطی که چشم خودمان را ببندیم اما اگر چشم خودمان را باز کنیم کلام متکلمین، کافی نیست.

ترجمه: «بنابر قول اشراقیین» نوع در عالم ابداع، «یعنی عالمی که موجوداتش، مبدعات هستند» متحصَّل « یعنی حصول دارد » است «فکر نکنید که عالم ماده یک ظرف بزرگی است که موجودات در آن هستند و عالم مثال و عالم عقل هم همینطور باشند. بلکه همین موجودات عالم ماده، که شجر و بقر و ... هستند عالم ماده را می سازند نه اینکه یک ظرف بزرگ و چهار دیواری وجود داشته باشد و عالم ماده در درون آن قرار بگیرد تا کسی فکر کند که بیرون از این چهار دیواری، عالم ماده نیست. عالم عقل هم همینطور است یعنی همان مبدعاتی که موجودند به آنها عقول گفته می شود و به مجموع آنها عالم عقل گفته می شود نه اینکه یک ظرف عقلی باشد که اینها در آن زندگی کنند» در حالی که مجرد از عوارض مثل این و متی و وضع و جهت و غیر اینها است «پس نوع در خارج موجود است و به نعت کلیت هم موجود است و اگر تعبیر را رقیق تر کنید اینطور گفته می شود که به نحو لا بشرطیت موجود است ولی این، کافی نیست زیرا باید به نحو بشرط لائیت موجود باشد. زیرا لا بشرط در ضمن فرد موجود است. این شخص می خواهد خود کلی را موجود کند اما نه در ضمن فرد. بلکه باید بشرط لا بگیرد لذا تعبیر به ـ مجرداً عن الاین ... ـ می کند که به معنای بشرط لا است. پس نوع مجرد ـ یعنی نوعِ بشرط لا ـ در عالم ابداع موجود است ـ ولی در عالم ماده موجود نیست ـ و از همان جا این عالم ماده را اداره می کند چون رب النوع این نوع است ».

ص: ۴۵۴

« بخلاف الجنس اذ لا رب الجنس عندهم »

این عبارت عطف بر « فالنوع » است.

نوع در عالم ابداع، متحصَّل است برخلاف جنس که در عالم ابداع، متحصّل نیست زیرا نزد اشـراقیین، رب الجنس وجود ندارد بلکه رب النوع وجود دارد.

« و قد اشرنا الیه بقولنا فالنوع تم فیه اغطیه »

نسخه صحیح « دون اغطیه » است.

این عبـارت را به دو صورت معنـا می کنیم یـک معنـا به عبـارت مشائی معنا می کنیم. در این صورت ضـمیر « فیه » به « عقل » برمی گردد. نوع در عقل ما تمام شـد یعنی وجود تام پیـدا کرده در عقل ما « نه در خارج » بدون پوشـش ها « مراد از اغطیه در اینجـا، عوارض است یعنی بـدون عوارضـی که با مقارنت پیـدا کردن به نوع، شـخص می سازنـد ». اما معنای دوم که بنابر نظر اشـراق باشـد اینگونه معنـا می شود. ضـمیر « فیه » به « عـالم اربـاب » برمی گردد. اگر بخواهیـد این عبـارت با هر دو مبنا بسازد ضمیر « فیه » را بایـد به « هر یک از عقل و عالم ارباب » برگرداند یعنی نوع در هر یک از عقل « طبق نظر مشاء » و عالم ارباب « طبق نظر اشراق » تمام و کامل شده و وجود یافته، بدون پوشش هایی که عبارت از عوارضند و شخص ساز هستند.

نکته: نظر اصلی مرحوم سبزواری این بوده که عبارت « فالنوع تم فیه دون اغطیه » بیان کلام اشراقیین باشد ولی با بیانی که بنده « استاد » کردم بیان کلام اشـراقیین و مشاء هر دو گرفته شد ولی جایگاه عوض شد زیرا بنا قول مشائین، جایگاه آن ذهن است و بنا قول اشراقیین جایگاه آن عالم ارباب انواع است.

ص: ۴۵۵

ادامه اینکه آیا نوع در خارج وجود دارد یا نـدارد؟ ۲ _ تقسـیم به نوع به حقیقی و اضافی / باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه اینکه آیـا نوع در خـارج وجود دارد یـا نـدارد؟ ۲ _ تقسیم به نوع به حقیقی و اضـافی / بـاب ایسـاغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« و الجنس مغمور وجوداً فی وجودات الانواع بکل الاوعیه ای مراتب نفس الامر » (۱) [۱]

مصنف مطلبی را درباره جنس بیان می کنند که باقیمانده ی مطلب درباره جنس است و این مطلب که بیان شود مباحث درباره جنس تمام می شود.

بیـان شـد اشخاصـی که در خارج است دو موردنـد یعنی از هر نوعی دو شـخص در خارج وجود دارد و یک شـخص در ذهن وجود دارد مثلاـ نوعِ انسـان را ملاـحظه کنیـد که دو شـخص در خـارج دارد که یکی شـخصِ مجرد است که همـان رب النوع است. یکی هم شـخص مـادی است که مـا هسـتیم. امـا در ذهن، یـک شـخص وجود دارد و آن، انسـانی است که من در ذهن خودم تصور می کنم. این انسـان در ذهن من به عنوان یـک شـخص موجود است ولو حکـایت از افراد می کنـد و نتیجتـا کلی است. این انسـان در ذهن فرد دیگری هم یـک شـخص دیگر موجود است و در ذهن نفر سومی هم یک شـخص دیگر موجود است و تمـام این اشـخاص اگر چه به لحـاظ وجود، شخصـی انـد ولی به لحاظ ماهیت، کلی انـد و حکایت از افراد کثیری می کنند که در خارج است بنابراین سه شخص از انسان وجود دارد که دو تا در خارج است و یکی در ذهن است آن دو تا که در خارج است یکی از آنها منحصـر به آن یک شـخص است و یکی، منحصـر به یک شخص نیست بلکه اشخاص است ولی همه آنها شخص شخص است یعنی در خارج، شخص زید و شخص عمرو و ... هست. اینطور نیست که در خارج کلی وجود داشته باشد. این وجود خارجی وجودش، شـخص است اما گفته نمی شود ماهیتش هم شـخص است ولی چون همراه با عوارض شده شخص می شود به عبارت دیگر « ما هو » ی آن، شخص نیست اما « من هو » ی آن، شخص است.

ص: ۴۵۶

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۶۱، س۴، نشر ناب.

سوال این است که جنس در کدام یک از این اشخاص است؟ این سه مورد را در سه مرتبه از وجود، موجود می کنیم:

۱ _ مرتبه ی خارج از ذهن خودمان در عالم ماده.

۲ _ مرتبه خارج از ذهن خودمان در عالم عقل.

۳ _ در ذهن.

این سه موطن، مواطنِ نفس الامرنـد یعنی اگر نفس الامر ملاحظه شود یا خارج است یا ذهن است و خارج هم یا مادی است یا مجرد است. حتی نفس الامر شامل عالم اعتبار « که عالم ذهن و لحاظ است » هم می شود در اینجا گفته می شود که جنس در کـدام یـک از این سه وجود، حاصـل است؟ مصـنف می فرمایـد در کل اوعیه و تمام ظرف ها حاصل است یعنی هم در ظرف خارج مادی و هم در ظرف خارج مجرد و هم در ظرف ذهن حاصل است به تعبیر دیگر در تمام مراتب نفس الامر وجود دارد

پس جنس در هر سه شخصـی که توضـیح داده شـد موجود است و به عبـارت دیگر در هر سه وعـاء موجود است و به عبـارت سوم در هر سه مرتبه از مراتب نفس الامر موجود است. به تعبیر مصـنف جنس، مغمور «و فرو رفته» در هر سه وجود است یعنی این انسـان خـارجی که در عـالم خارج مادی وجود دارد حیوان است و آن که در عالم خارج عقلی وجود دارد حیوان است. و آن که در عالم ذهن تصور می شود حیوان گفته می شود. جنس بر هر سه صـدق می کنـد و این صـدق کردن بـدون مناسـبت نیست زیرا بایـد وجود داشـته باشـد تـا صـدق کنـد. پس هر کـدام از این سه فرد که ملاـحظه شود جنس در آن حاصـل اسـت همـانطور که نوع در آن حاصـل است ولی در جنس اینگونه گفته می شود: انسـانِ عقلیِ خـارجی و انسان ذهنی و انسان مادی اگر با فرسِ عقلیِ خارجی و فرس ذهنی و فرس مادی، و غیر از این دو «یعنی انسان و فرس» دیده شود جنس صدق می کند بر انسـان عقلی و فرس عقلی و بقر عقلی خـارجی و هم در فرس و انسـان و بقر ذهنی و هم در فرس و بقر و انسـان مادی. اگر هر سه شـخص انسـان «چه عقلی باشـد چه ذهنی باشـد چه مادی باشـد» ملاحظه شود گفته می شود نوع در آن است. اگر این فرد انسان با فرد فرس و با غیر انسان و فرس ضـمیمه شود و همه آنها با هم ملاحظه شود در صورتی که شخص عقلی ملاحظه شود حیوان در آنها هست و اگر شـخص ذهنی ملاحظه شود حیوان در آنها هست و اگر شـخص مادی ملاحظه شود حیوان در آنها هست. پس حیوان « یعنی جنس » در هر سه موطن وجود دارد.

این مطلب در جاهای زیادی شنیده شده که کلی در ضمن فرد موجود است حال چه آن کلی، نوع باشد چه جنس باشد. ولی نوعِ در ضمن یک فرد موجود است اما جنس در ضمن همان فرد موجود است ولی به شرطی که فردِ نوعِ دیگری هم کنارش آورده شود. در انسانِ تنها اگر گفته شود که حیوان موجود است صحیح است ولی اگر اینطور بگویید که در این انسان و این فرس و این بقر، حیوان موجود است، این هم صحیح است یعنی چه در یک شخص آورده شود چه در چندین شخص از چندین نوعِ آورده شود صحیح است. پس حیوان در خارج، در تمام مراتب موجود است ولی مغموراً فی الاشخاص موجود است نه اینکه مستقلا موجود باشد.

نکته: لفظ « مغموراً » یعنی در این شخص هست حال در ضمن این شخص است یا در عین این شخص اس.ت البته مصنف معتقد است که کلی به عین وجود فرد موجود است نه در ضمن فرد موجود باشد.

نکته: رب الجنس عبارت از موجودی است که تمام انواعِ مندرج در تحت یک جنس را اداره کند و چنین چیزی وجود ندارد. یعنی مثلا حیوانی داشته باشیم که هم مدبر فرس و هم مدبر بقر و هم مدبر انسان و ... باشد می گویند چنین چیزی وجود ندارد اما اینکه جنس در ضمن هر نوعی موجود است به آن، رب الجنس نمی گویند.

توضیح عبارت

« و الجنس مغمور وجودا فی وجودات الانواع بکل الاوعیه »

ص: ۴۵۸

جنس در وجودات انواع « بلکه در وجودات اشخاص » مغمور است در تمام ظروف.

« اوعیه » جمع « وعاء » است و به معنای ظرف می باشد.

« ای مراتب نفس الامر »

این عبارت تفسیر « بکل الاوعیه » است.

مراتب نفس الامر همان وعاءِ وجودِ هر موجودی است. بعضی موجودها در مرتبه ی اعتبار هستند و بعضی در مرتبه ی خارجِ عقل هستند و بعضی در مرتبه خارجِ ماده هستند و بعضی در همه مراتب هستند. جنس در تمام مراتب نفس الامر نوعِ هست. در هر مرتبه ای که نوع باشد جنس هم هست و در هر مرتبه ای که شخص است نوع هم هست. پس در هر مرتبه ای که شخص است نوع است و در هر مرتبه ای که نوع است جنس است و چون در تمام مراتبِ شخص، نوع وجود دارد پس در تمام مراتب شخص هم جنس وجود دارد.

« فالحیوان الذی تعقله لیس وجودُه العقلی وجودَ الجنس بل هو ماده عقلیه ماخوذه بشرط لا »

مصنف حیوان را دو قسم می کند یک حیوان به صورت مستقل تعقل می شود و مردد بین ذا و ذا نمی شود بلکه عبارت از « جسم نام متحرک بالاراده حساس » گرفته می شود مصنف می فرماید این صورت را جنس نمی گویند بلکه ماده است و به عبارت دیگر، بشرط لا ـ است یعنی گفته می شود حیوان، این ۴ تا است به شرطی که امور دیگر نباشد و اگر بخواهید امور دیگر را حمل کنید داخل در حیوان قرار ندهید بلکه اگر عارض بر حیوان گرفته شود اشکال ندارد. حیوان با همین ۴ تا تمام می شود و مازاد بر این ۴ تا را در حیوان دخالت نده اما اگر به عنوان عارض بر حیوان حمل شود اشکال ندارد ولی داخل ذات قرار نده یعنی ذات، بشرطِ لای از بقیه است و فقط همین ۴ تا را دارد. این معنای ماده است. پس حیوانِ بشرط لا تعقل می شود و در واقع ماده است و جنس نیست و مورد بحث ما هم نیست. آن حیوانِ جنسی در اینجا ملاحظه می شود و گفته می شود مغمور در اشخاص یا انواع است.

ص: ۴۵۹

ترجمه: آن حیوانی که تعقل می کنی وجود عقلیش « یعنی آنچه که در ذهن تو می آید » جنس نیست « چون در ذهن، محدود شده و مردد نشده » بلکه ماده است ولی عقلی است « یعنی در ذهن آورده شده » که این ماده را بشرط لای از بقیه امور گرفتی « و ۴ چیز در آن اعتبار کردی و بقیه امور اعتبار نشده است ».

نکته: مصنف تعبیر به « ماده عقلیه » کرده لذا مناسب است که یک مطلبی توضیح داده شود. ماده در خارج برای موجودات مادی موجود است و صورت هم دارند یعنی مرکب از ماده و صورتند. سپس این ماده و صورت را در ذهن تصور می کنید. با تصور کردن، ماده ی عقلی یا ذهنی و صورت عقلی یا ذهنی درست می شود. سپس جنس هم تصور می شود در اینجا سه چیز وجود دارد:

۱ _ ماده ی خارجی

۲ _ ماده ی ذهنی «که تصورِ همان ماده ی خارجی است ».

۳ _ جنس.

ماده ی خارجی در خارج است اما ماده ی ذهنی و جنس هر دو در ذهن هستند.

فرق بین جنس و ماده ی خارجی به دو چیز است:

۱ _ ماده ی خارجی، بشرط لای از امور خارج از ذاتش گرفته می شود و جنس، لا_بشرط گرفته می شود. این فرق، فرق اعتباری است چون بشرط لا و لا بشرط، اعتباری اند.

۲ _ ماده ی خارجی در خارج است ولی جنس در ذهن است. این فرق، فرق واقعی است نه اعتباری چون وجود ذهنی با وجود خارجی، فرق اعتباری ندارند بلکه فرق واقعی دارند. در جای خودش شنیدید که فرق بین جنس و ماده، فرق اعتباری است. با این بیانی که بنده « استاد » کردم روشن شد که فرق جنس با ماده ی ذهنی، فرق اعتباری است. منطقیین و حکما هیچکدام قید « ذهنی » نمی آورند ولی با این بیانی که بنده کردم روشن شد که قید « ذهنی » اراده شده است چون این مطلب واضح بوده علما آن را بیان نکردند.

نکته: مقایسه بین جنس و ماده ی خارجی صحیح است و اشکالی ندارد زیرا مقایسه بین یک موجود ذهنی و یک موجود خارجی می شود و گفته می شود این، حاکی از آن و آن، محکی از این است مثلا ماهیت انسانِ ذهنی با ماهیت انسان خارجی یکی است ولی آن، ماهیتی است که همراه با عوارض شده و « من هو » شده و این، ماهیتی است که خالی از عوارض است و همچنان که « ما هو » بوده، « ما هو » مانده است.

پس هر جا که مسانخت باشد مقایسه واقع می شود. مقایسه بین دو مسانخ حاصل است ولو این دو مسانخ در دو ظرف باشند. اختلاف ظرف ها مانع مقایسه نمی شود. آنچه مانع مقایسه می شود اختلاف سنخ است مثلا نمی توان انسان را با قطع نظر از اشتراکی که با فرس دارد مقایسه کرد چون دو سنخ اند اما به خاطر اشتراکی که با فرس دارد می توان مقایسه کرد. پس اختلافِ وجود، مانع از مقایسه نیست. اختلافِ سنخ، مانع از مقایسه است. بنابراین جنس را با ماده ی مسانخ خودش می توان مقایسه کرد ولو ماده را خارجی و جنس را ذهنی قرار دهید. این اختلاف ظرف، مانع مقایسه نمی شود. وقتی این دو مقایسه شوند گفته می شود اختلافِ واقعی دارند اما وقتی بین ذهنی ها مقایسه شود گفته می شود اختلاف اعتباری دارند.

ص: ۴۶۱

اگر ماهیتِ جنس را با ماهیتِ ماده با قطع نظر از وجود مقایسه کنید « چه ذهنی بگیرید چه خارجی بگیرید فرقی نمی کند » فرق اعتباری دارند اما وقتی وجودها ملاحظه شود این تفصیلی که بیان شد پیش می آید.

« و وجود الحیوان الجنسی لا بشرط »

« وجود الحیوان » مبتدی است و « لا بشرط » خبر است.

بیان شد آن حیوانی که در ذهنت تعقل می کنی بشرط لا است در حالی که وجود حیوان جنسی، لا بشرط است. نتیجه این می شود که آن ماده، جنس نیست چون آن ماده، بشرط لا ـ است و جنس، لا بشرط است پس ماده، جنس نیست و با جنس فرق دارد. یا فرق واقعی دارد « به بیانی که گفته شد » یا فرق اعتباری دارد.

« و هو الوجود المغمور فی وجود الانسان العقلی الخارجی و العقلی الذهنی و المادی »

« هو » به « حیوان جنسی » بر می گردد نه حیوانی که ماده ی عقلی است.

همین حیوانی که جنسی و لا ـ بشرط است مغمور است در وجود انسان عقلی خارجی « که همان رب النوع است » و انسانِ عقلی ذهنی « همان که من و شما تصور می کنیم » و انسان مادی « که خود ما هستیم ». جنس با همه این سه همراه است.

« و الفرس الکذائی و غیرهما »

« و الفرس » عطف بر « الانسان » است. انسان، مقید به « العقلی الخارجی » و « العقلی الذهنی » و « المادی » شد. در فرس هم تعبیر به « کذائی » می کند که کنایه از این سه است یعنی « و الفرس العقلی الخارجی » و « الفرس العقلی الذهنی » و « الفرس المادی ». اگر عبارت را جمع کنید به این صورت می شود: حیوان جنسی مغمور است در وجود انسان و فرس و غیر انسان و فرس اما چه انسان عقلی خارجی و چه عقلی ذهنی و چه مادی باشد و همچنین چه فرس عقلی خارجی و چه عقلی ذهنی و چه مادی و چه غیر این دو « مثل بقر » که عقلی خارجی یا چه عقلی ذهنی یا چه مادی باشد.

ص: ۴۶۲

نکته: چون حیوان جنسی مطرح شده، به وجود انسان به تنهایی اکتفا نمی شود لذا تعبیر می کند به وجود انسان و وجود فرس و وجود غیر این دو. ولی انسان به هر کدام از سه قسم که باشد همینطور فرس هم به هر کدام از سه قسم که باشد وهمینطور غیر این دو « مثل بقر » به هر کدام از سه قسم که باشد.

صفحه ۱۶۳ سطر ۴ قوله « تقسیم »

در گذشته ابتدا جنس تعریف شد و بعداً تقسیم به بعید و قریب شد. در اینجا تعریف نوع تمام شد الان می خواهد نوع را تقسیم به حقیقی و اضافی کند.

ابتدا نوع را با جزئی برابر می کند. برابری نوع با جزئی باید به یک حیث و وجه و جهت باشد و الا نوع با جزئی فرق می کند زیرا نوع، جزء کلیات است اما جزئی، مقابل کلی است پس نمی توان گفت نوع با جزئی برابر است. لذا مصنف می فرماید نوع با جزئی برابر است بوجهٍ یعنی با یک وجه برابر است و آن، این است که جزئی را می توان تقسیم به حقیقی و اضافی کرد نوع را هم می توان تقسیم به حقیقی و اضافی کرد. از این جهت برابرند ولی از جهات دیگر تفاوت دارند.

این اصل طرح مساله بود که تقسیم نوع به دو قسم است و تشبیه نوع به جزئی است. سپس وارد بحث می شود. باید نوع حقیقی و نوع اضافی را بیان کند اما چون نوع حقیقی را قبلاـ بیان کرده احتیاج به بیان مجدد نیست لذا شروع به بیان نوع اضافی می کند.

توضیح عبارت

« تقسیم للنوعِ الی الحقیقی و الاضافی ثم النوع قسمان النوعِ حقیقی کذا اضافی »

نوعِ بر دو قسم است:

۱ ــ نوعِ حقیقی.

۲ ــ نوعِ اضافی.

« بوجهٍ متعلق بما بعده الجزئی له یکافی »

مصنف می فرماید لفظ « بوجه » متعلق به ما بعد است یعنی متعلق به « یکافی » است. لفظ « بوجه » را از عبارت قبل جدا کنید و به عبارت بعد وصل کنید.

«یکافی » یعنی برابری می کند و همتا و کفو می باشد.

ترجمه: به وجهی و حیثی، جزئی بـا نوع برابری دارد یا برای نوعِ همتا و کفو می باشـد « نه اینکه به تمام حیث ها و تمام جهات برابری داشـته باشند یعنی همانطور که نوع تقسیم به حقیقی و اضافی شد جزئی هم در این حیث، برابری با نوع دارد و مثل نوع به حقیقی و اضافی تقسیم می شود ».

« فان الجزئی ایضا حقیقی و اضافی و الاضافی من الجزئی یکافی الاضافی من النوع »

« ایضا »: یعنی مثل نوع.

این عبـارت بیـان برای « یکـافی » است یعنی چگـونه جزئی هم کفـو نوع است؟ زیرا جزئی مثـل نوع، حقیقی و اضـافی است و اضافیِ از جزئی، برابری با اضافیِ از نوع می کند.

نکته: مصـنف فرمـود « الاضـافی من الجزئی یکـافی الاضـافی من النوع » امـا حقیقیِ از جزئی چگونه است؟ حقیقیِ از جزئی با حقیقی نوعی برابری ندارد زیرا حقیقی جزئی « یعنی جزئی حقیقی »، شخص است ولی نوع حقیقی، شخص نیست.

ص: ۴۶۴

نکته: نگوییـد « جزئی حقیقی یا اضافی » و نگوییـد « نوع حقیقی یا اضافی » بلکه تعبیر به « جزئی » و « نوع » کنید و هیکدام را مقیـد به حقیقی و اضـافی نکنیـد. آیـا جزئی بـا نوع، مکـافی، است و برابری دارد؟ جواب داده می شود که بله مکافی است اما بوجهٍ یعنی همانطور که آن، تقسیم به اضافی و حقیقی می شد این هم تقسیم به اضافی و حقیقی می شود. اما جزئی حقیقی با نوع حقیقی برابری نـدارد زیرا مقابـل هم هسـتند چون یکی جزئی است و یکی کلی است ولی جزئی اضـافی با نوع اضافی هم برابری دارد ولی بوجهٍ برابری دارد مثلاـ انسان، نوع حقیقی و اضافی است اما به این اعتبار نوع اضافی است که در تحت عام تر از خودش که حیوان است قرار دارد جزئی اضافی هم همین است زیرا هر چیزی که در تحت عامتر از خودش قرار داشـته باشد به آن جزئی اضـافی گفته می شود مثـل زیـد که جزئی حقیقی است امـا جزئی اضـافی هم هست زیرا تحت انسان داخل است. انسـان، جزئی حقیقی نیست ولی جزئی اضـافی است بـا اینکه نوع اضـافی هم هست. پس نوع اضـافی با جزئی اضافی جمع می شونـد و نیـاز به قیـد « بوجهٍ » نیست. پس نوع بـا جزئی، بوجهٍ برابر است امـا نوع اضـافی با جزئی اضافی بوجهٍ برابر نیست بلکه همیشه برابر است. عبـارت مرحوم سبزواری را ملاـحظه کنیـد که فرمود « و الاضـافی من الجزئی یکافی الاضافی من النوع » که قید « بوجهٍ » نیاورده است.

ص: ۴۶۵

نکته: نوع اضافی بدون نوع حقیقی وجود دارد مثل اجناس متوسطه که همه نوع اضافی اند در حالی که نوع حقیقی نیستند. اما اینکه چیزی باشد که نوع حقیقی باشد ولی نوع اضافی نباشد وجود دارد مثل انواع بسیطه که جنسی در فوقشان نیست چون مرکب از جنس و فصل نیستند این نوع، نوع حقیقی است و مندرج در تحت یک کلی نیست که به آن نوع اضافی گفته شود ممکن است گفته شود که بیاض تحت لون است. توجه کنید که لون، جنس برای بیاض نیست بلکه شبیه جنس و بمنزله جنس است. در هر صورت اگر بیاض، جنس نداشت و تحت کلی به معنای جنس وارد نبود در اینصورت نوع حقیقی خواهد بود ولی نوع اضافی نیست. ممکن است تحت یک کلی داخل شود ولی آن کلی بر آن به عنوان یک عرض صدق می کند.

تا اینجا تقسیم نوع به اضافی و حقیقی بیان شد و گفته شد جزئی هم به اینصورت تقسیم می شود و توضیح داده شد که جزئی و نوع اگر با هم مقایسه شوند گفته می شود که بوجهٍ با هم برابرند اما جزئی اضافی با نوع اضافی را اگر با هم مقایسه کنید نمی گویید بوجهٍ با هم برابرند. مرحوم سبزواری هم این دقت را داشتند و لفظ « بوجهٍ » را نیاوردند.

ادامه تقسیم نوع به حقیقی و اضافی ۲ـ تعریف نوع اضافی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه ۹۴/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ ادامه تقسیم نوع به حقیقی و اضافی ۲ـ تعریف نوع اضافی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۴۶۶

« و الثان ما قیل حالکونه ضُمِّما مع غیره الجنس نائب فائل قیل » (۱) [۱]

دو نکته مربوط به جلسه قبل:

نکته ۱: بعد از اینکه نوع معنا شد آن را تقسیم به اضافی و حقیقی کرد جزئی هم به اضافی و حقیقی تقسیم شد و درباره این نوع و جزئی دو تکافو قائل شد. یک تکافو بین جزئی و نوع بود که بیان شد همانطور که نوع تقسیم به دو قسم حقیقی و اضافی می شود جزئی هم تقسیم به دو قسم حقیقی و اضافی می شود. یک تکافو دیگر بین نوع اضافی و جزئی اضافه قائل شد که نوع اضافی با جزئی اضافی برابری دارند یعنی هر جا که نوع اضافی باشد جزئی اضافی هم هست و هر جا جزئی اضافی باشد نوع اضافی هم هست مثلاـ انسان، جزئی اضافی است، نوع اضافی هم هست « البته نوع حقیقی هم هست ولی به نوع حقیقی بودنش فعلا کاری نداریم » اما از آن طرف آیا هر جزئی اضافی، نوع اضافی هست یا نه؟ درجلسه قبل بیان شد که اگر بتوان دو قضیه موجبه کلیه درست کرد و گفت « کل نوع اضافی فهو جزئی اضافی » و « کل جزئی اضافی فهو نوع اضافی ». می توان گفت که بین این دو، تساوی و تکافو است و هیچ اختلاف مصداقی با هم ندارند. هر جا این، صادق است دیگری هم صادق است این مطلب به صورت مردد بیان شد و گفته شد که باید درباره اش فکر شود اما الان می خواهیم این مطلب را از تردید در بیاوریم و بیان کنیم.

ص: ۴۶۷

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۶۳، س۶، نشر ناب.

قضـیه « کـل نوع اضـافی فهو جزئی اضـافی » صـحیح است مثلاـ انسـان، نوع اضـافی است وجزئی اضافی هم هست. حیوان هم همینطور است اما از آن طرف آیا می توان گفت « کل جزئی اضافی فهو نوع اضافی »؟ جواب این است که صحیح نیست زیرا زید، جزئی اضافی است همانطور که جزئی حقیقی است ولی نوع اضافی نیست.

چون بین این دو قضـیه، صدق موجبه ی کلیه نیست پس تساوی بین آنها نیست. مصنف تکافو را بیان کرده ولی تساوی را بیان نکرده. در مورد تکـافو تعبیر به « الاضافی من الجزئی یکافی الاضافی من النوع » کرده است یعنی اضافی ها با هم مکافی اسـت به عبـارت دیگر اضـافی در جزئی به معنـای تحت کلی بـودن است و اضـافی در نوع هم به معنـای تحت کلی بودن است. پس اضافی ها با هم مکافی است نه اینکه هر جا جزئی اضافی باشد نوع اضافی هم هست یعنی نمی خواهد ادعای تساوی کند بلکه تکافی در این حد را ادعا می کند.

نکته ۲: سوالی مربوط به فصـل قبـل است در فصـل قبـل بیان شـد جنس، مغمور در انسان عقلی خارجی و انسان عقلی ذهنی و انسـان مـادی است دلیـل بر مغمور بودن جنس در این سه این است که می توانـد بر هر سه حمـل شود. انسان عقلی خارجی را حیوان می گوینـد. انسـان عقلی ذهنی و انسـان مـادی خـارجی را حیوان می گوینـد. هم حیوانی که عبارت است از « جسم نام متحرک بالاراده حساس » در اینجا مطرح است هم حیوانِ جنسـی در اینجا مطرح است. آن حیوانِ جنسی را می توان بر این سه مورد حمـل کرد نه حیوانی که عبـارت از « جسم نـام متحرك بالاراده حساس ». چون این حیوان، قابل حمل نیست نه می توان چیزی را بر آن حمـل کرد نه می تـوان آن را بر چیزی حمـل کرد این، جزء حیوان خـارجی است و مـاده برای حیوان خـارجی است زیرا حیوان خـارجی دارای مـاده و صورت است. جزء را نمی توان بر کـل حمل کرد و کل را هم نمی توان بر جزء حمل کرد و جزء را بر جزء دیگر نمی توان حمل کرد. لذا حیوانِ مادی قابل حمل بر هیچ یک از این دو نیست چون بشـرط لا است. گذشـته از این مبـاحث، از نظر معنـا هم صـحیح نیست. بر انسـان عقلی خـارجی که موجود مجرد و رب النوع است چگونه می تـوان حیـوانِ به معنـای جسمٌ نـامٍ را حمـل کرد زیرا آن، جسم و نـامی نیست حـتی حسـاس هم نیست. پس مراد از حیـوانی که مغمور در این سه است حیوان مـادی و بشـرط لاـ نیست چون نمی توان حمـل شود. این حیوان مـادی در انسـان عقلی خارجی وجود نـدارد، در انسـان عقلی ذهنی هم وجود نـدارد. بله فقـط انسـان مادی خارجی، جسم نامی است و می توانـد بر آن حمل شود اما چون بشرط لا است بر آن هم نمی تواند حمل شود.

ص: ۴۶۸

پس مراد از حیوان که در این سه موجود است، حیوان مـادی نیست بلکه حیوان جنسـی است. اما حیوان جنسـی چگونه در این سه وجـود دارد؟ حیوان جنسـی عبـارت بود از حیوانی که بر انسـان و فرس و بقر و .... حمـل می شود. بله حیوان که به معنـای موجود زنده است بر انسان عقلی ذهنی حمل نمی شود ولی با وجود این اگر حیوان به معنای جنسی گرفته شود می توان حمل کرد حتی بر حیوانی که در ذهن ما هست. چون لا بشرط است. لذا مرحوم سبزواری فرموده « فالحیوان الذی تعقله لیس وجوده العقلی وجود الجنس بل هو ماده عقلیه ماخوذه بشـرط لا » این را اجازه نداد اما فرمود « و وجود الحیوان الجنسی لا بشرط و هو الوجـود المغمـور فی وجـود الانسـان .... » یعنی حیوان جنسـی را مغمور در وجود انسـان و فرس کـذائی لحـاظ کرده است. اما حیوان مادی را اجازه نمی دهـد که حمل شود و صادق هم نیست یعنی نمی توان مادی را بر رب النوع حمل کرد. بر آن ذهنی هم نمی توان حمل کرد چون هیچکدام ماده ندارند.

نکته: قبلاـ بیـان شـده موضوع گـاهی محمول را تعیین می کنـد. در اینجـا که گفته می شود « الانسـان حیوان » محمول، حیوانِ جنسـی نیست زیرا نمی توان گفت انسـان، همـان حیوان مردد بین ذا و ذا است. بر انسـان، حیوانی حمـل می شود که بـا انسـان منـاسب است یعنی همـان حیوانیت انسـان بر انسان حمل می شود ولو این حیوان، جنس است و در جای خودش مردد است اما الاـن که حمـل می شود به توسط موضوع، معیّن می شود. در واقع حیوانی که مخصوص به انسان است بر انسان حمل می شود نه مطلق حیوان ونه حیوانات دیگر که مقابل انسان است.

ص: ۴۶۹

حیوان که جنس است، لا بشرط است و همراه با انسان می شود زیرا هر لا بشرطی را می توان با هزار شرط جمع کرد. در اینجا لا بشـرط، با شـرطی که عبارت از انسان باشد همراه شده است و این اشکالی ندارد « بله اگر بشرط لا بود نمی شد » در اینجا با انسان جمع شـده وقتی بر بقر حمل شود با بقر جمع شـده و وقتی بر فرس حمل شود با فرس جمع شـده. لا بشـرط اگر با شـرط جمع شود از لا ـ بشـرطیت نمی افتـد. الا ـن در ضـمن خودمـان که انسـان های شخصـی هستیم، انسان که کلی طبیعی می باشـد موجود است ولی کلی طبیعی همراه بـا عوارض است و این همراهی بـا عوارض بودن، کلی طبیعی را از کلی طبیعی بیرون نمی آورد پس اینجا هم همراه با انسان بودن، حیوان را از جنس بودن نمی اندازد.

بشـرط شـی با لا بشـرط جمع نمی شود اما لا بشـرط با شـیئی که در بشـرط شـیء است جمع می شود نه با بشرط شیء. پس لا بشـرط در ضـمن بشـرط شـیء موجود است ولی همراه آن شـیء است نه همراه بشـرط شـیء. در اینجـا هم همینگونه است که جنس همراه زید و نوع موجود است و لا بشـرطیتِ آن از بین نرفته است لا بشرطی است که با مجرد و مادی و ذهنی جمع شده است. اشکالی ندارد که لا بشرط با شیء جمع شود. لا بشرط با بشرط شیء جمع نمی شود.

ص: ۴۷۰

بحث امروز: برای نوع اضـافی معرِّفی ذکر می شود که به توسـط این معرّف می توان نوع اضافی را شـناخت. بیان می کنـد نوع اضـافی کلی است که اگر بـا غیرش ضـمیمه شـود و از مجموع به « مـا هو » سوال شود جنس در جواب بیایـد مثلاًـ انسـان، نوع اضـافی است به این دلیـل که انسان با غیرش یعنی فرس ضـمیمه می شود سپس از مجموع انسان و فرس به « ما هو » سوال می شود و گفته می شود « الانسـان و الفرس مـا همـا؟ » در جواب، جنس می آیـد. وقتی در جواب، جنس آمـد معلوم می شود که هم انسان، نوع اضافی است هم ضمیمه انسان که فرس است نوع اضافی می باشد.

مثال دیگر مثل حیوان که با شـجر ضمیمه می شود و به « ما هو » از این دو سوال می شود و گفته می شود « الحیوان و الشجر ما همـا؟ » در جوابِ این سوال لفـظ « جسم نام » می آیـد که جنس است پس حیوان و شـجر، نوع اضافی هسـتند. مثال دیگر مثل شجر که با حجر ضـمیمه می شود و به « ما هو » سوال می شود و گفته می شود « الشجر و الحجر ما هما؟ » در جوابِ این سوال لفظ « جسم » می آید که جنس است پس شجر و حجر نوع اضافی هستند.

مثـال دیگر مثـل حجر که با نفس ضـمیمه می شود و به « ما هو » سوال می شود و گفته می شود « الحجر و النفس ما هما؟ » در جوابِ این سوال، لفظ « جوهر » می آید که جنس است. پس حجر و نفس نوع اضافی هستند.

ص: ۴۷۱

توضیح عبارت

« و الثانی ما قیل علیه حالکونه ضُمِّما مع غیره الجنس نائب فاعل قیل لدی جواب ما هو »

« ثانی » یعنی « نوع اضافی ». مراد از اول هم نوع حقیقی بود.

ترجمه: دومی « یعنی نوع اضافی » چیزی « یعنی کلّی » است « مثل انسان » که بر این چیز « یعنی کلی مثل انسان » در حالی که « این انسان » با غیرش « مثل فرس » ضمیمه شده، جنس حمل می شود وقتی که سوال از « ما هو » شده.

نکته: اگر غیر انسان به انسان ضمیمه نشود و به جای سوال از « الانسان و الفرس ما هما؟ » تعبیر به « الانسان ما هو؟ » شود در جواب آن، جنس واقع نمی شود بلکه حدّ واقع می شود و گفته می شود « حیوان ناطق ».

مراد از « غیر » هر چه می تواند باشد لذا می توان گفت « الانسان و الشجر ما هما؟ » در جواب، لفظ « جسم نام » می آید می توان گفت « الانسان و العقل ما هما؟ » در جواب، لفظ « جوهر » می آید اما اگر گفته شود « الانسان و البیاض ما هما؟ » که یکی جوهر باشد و یکی عرض باشد. در جواب، دو چیز می تواند بیاید یکی لفظ « ممکن » است و یکی لفظ « مقوله » است که هیچکدام جنس نیستند پس انسان، نوع اضافی بالنسبه به « ممکن » و « مقوله » نیست در اینجا جنس وجود ندارد لذا نمی توان انسان را نوع اضافیِ آن جنس گرفت چون انسان تحت جوهر است و بیاض، تحت عرض داخل است و مقوله این دو یعنی جنس عالی اینها فرق می کند چون جنس عالی آنها فرق می کند یک جنس مشترک برای هر دو وجود ندارد لذا نمی توان گفت انسان نوع اضافی برای جنس مشترک است. و نمی توان گفت بیاض نوع اضافی برای جنس مشترک است.

ص: ۴۷۲

نکته: در این مثالها انسان را با غیرش مثلا زید ملاحظه نکن چون انسان همان زید است بلکه انسان را با یک فردی از فرس ملاحظه کن و بگو « ما هما؟ » در جواب، لفظ حیوان می آید. پس انسان، جزئی اضافی است آن فرد فرس « با اینکه جزئی حقیقی است » جزئی اضافی می شود اما نوع اضافی نمی شود چون نوع اضافی عبارت بود از کلّی که اینچنین باشد و فردِ فرس، کلّی نیست.

اگر گفته شود « زید و هذا الفرس ما هما؟ »باز هم جواب، لفظ « حیوان » است ولی در اینجا جزئی اضافی وجود دارد نه نوع اضافی، چون کلی نیست.

سوال: اگر از زید و فردی از فرس به وسیله « ما هما » سوال شود جوابِ آن لفظ، حیوان است.

جواب: در اینجا سوال به « ما هما » می شود یعنی از « ما هوی » ی زید و این فرس سوال می شود. از « من هو » نیست. یعنی سوال از شخص نیست بلکه سوال از نوع است. وقتی که زید در این سوال آورده شده در واقع نماینده از انسان گرفته شده و این فرد فرس که در سوال آورده شده در واقع نماینده طبیعیِ فرس گرفته شده. پس در واقع از نوع انسان و نوع فرس سوال می شود لذا در جواب، حیوان آورده می شود.

توجه کنید که سوال به « ما هو » می شود نه به « من هو ». مثلا یکبار سوال می شود « زید کیست؟ » در جواب گفته می شود این شخص است ولی یکبار سوال می شود « زید چیست؟ » یعنی سوال از ماهیت زید شده در جواب باید لفظ انسان آورده شود. هکذا در فرد فرس که نماینده فرس است. در اینجا گفته می شود زید و این فرد فرس، جزئی اضافی است ولی آنچه که مورد سوال قرار گرفته است نوع اضافی است.

ص: ۴۷۳

« و بینهما ای بین النوع الحقیقی و النوع الاضافی العموم و الخصوص من وجه »

بین نـوع حقیقی و نوع اضـافی رابطه عموم و خصوص من وجه است یعنی یـک مورد، هم نوع اضـافی و هم نوع حقیقی است مثل انسان و یک مورد، فقط نوع اضافی است و نوع حقیقی نیست مثل جسم و یک مورد، فقط نوع حقیقی است و نوع اضافی نیست مثـل عقـل فعال که دهمین عقل است و طبق نظر مشاء نوع حقیقی است ولی نوعش منحصـر در فرد است اما نوع اضافی نیست چون تحت کلی مندرج نیست. یعنی اگر با غیر خودش ضمیمه شود جنس در جواب نمی آید.

۱ _ نسـبت نوع حقیقی و نوع اضافی عموم و خصوص من وجه است/ ادامه تقسـیم نوع به حقیقی و اضافی ۲ _ بیان معنای جزئی اضافی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه. ۹۴/۰۳/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ نسبت نوع حقیقی و نوع اضـافی عموم و خصوص من وجه است/ ادامه تقسـیم نوع به حقیقی و اضـافی ۲ _ بیان معنای جزئی اضافی/ باب ایساغوجی/ منطق/ شرح منظومه.

« و بینهما ای بین النوع الحقیقی و النوع الاضافی العموم و الخصوص من وجه » (۱) [۱]

نـوع اضـافی توضـیح داده شـد و به این صـورت تعریف شـد: کلی است که اگر بـا غیرش منضم شود و از مجموع به « مـا هو » سوال شود جنسـی که نسبت به آن مجموع، قریب است در جواب قرار بگیرد مثلاـ انسان، نوع اضافی است زیرا وقتی با غیرش مثلاـ فرس ضـمیمه شود و از مجموع که انسان و فرس است به « ما هما » سوال شود جواب آن، جنس قریب یعنی حیوان است. و اگر انسـان بـا غیر خودش مثلاـ شـجر همراه شود اگر به « مـا همـا » سوال شود جنسـی که برای انسان و شـجر قریب است در جواب قرار می گرفت و گفته می شد « جسمٌ نام ». در اینصورت معلوم می شد که انسان و شـجر نوع اضافی هستند ولی گاهی از اوقات ممکن است در جوابِ « ما هما » جنس بعیـد آورده شود. آیا جنس بعید می تواند مشـخص کند که مورد سوال، نوع اضـافی است یـا نه؟ ظـاهرا اشـکال نـدارد. به همین جهت مرحوم سـبزواری قیـد « قریب » نیـاورد و فرمود « اگر کلی بـا غیرش ضمیمه شـود و از مجموع به _ مـا همـا _ سوال شود جنس در جواب واقع شود » و نفرمود « جنس قریب در جواب واقع شود » پس معرِّفِ نوع اضافی همین است که اولا کلی باشد ثانیا در جواب سوال از او و ضـمیمه اش جنس واقع شود چه جنس قریب باشد چه جنس بعید باشد.

ص: ۴۷۴

۱- شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، ج۱، ص۱۶۳، س۷، نشر ناب.

بحثی که امروز بیان می شود این است که بین نوع اضافی و نوع حقیقی چه نسـبتی از نسب اربع است؟ مصـنف می فرماید بین آنهـا عموم و خصوص من وجه است و قاعـده در عموم و خصوص من وجه این است که یـک مـاده اجتمـاع و دو مـاده افتراق دارد.

ماده اجتماع: مثل انسان که نوع اضافی است زیرا کلی است که اگر با غیر « مثل فرس » ضمیمه شود و از این مجموع به « ما هو » سوال شود جنس در جواب واقع می شود. از طرفی معنـای نوع حقیقی این بود که عبارت است از کلی که افرادِ متفق الحقیقه دارد و انسان هم اینگونه است.

توضیح عبارت

« و بینهما ای بین النوع الحقیقی و النوع الاضافی العموم و الخصوص من وجه »

بین نوع حقیقی و نوع اضافی، عموم و خصوص من وجه است.

« فالانسان تَصادُقاً قَمِن »

انسان به عنوان تصادق، شایسته و سزاوار شده « یعنی انسان را به عنوان تصادقِ این دو نوع می شناسی و هر دو بر انسان صدق می کنند.

« فانه نوع حقیقی و هو ظاهر »

انسان، نوع حقیقی است و حقیقی بودنش ظاهر است چون حقیقی بودن، آن است که تحت آن، افرادِ متفق الحقیقه باشد.

« و اضافی اذ یقال علیه و علی غیره کالفرس: الحیوان فی جواب ما هو »

« الحیوان » نائب فاعل « یقال » است.

ص: ۴۷۵

انسـان، نوع اضـافی است چون بر انسـان و بر غیر انسـان مثـل فرس، حیوان گفته می شود در جواب از « مـا هو ». « یعنی اگر از انسان و ضمیمه اش که فرس است به وسیله _ ما هو _ سوال شود در جواب، جنس واقع می شودکه حیوان است از اینجا نتیجه گرفته می شود که حیوان، نوع اضافی است زیرا تعریف نوع اضافی بر آن صادق است.

صفحه ۱۶۳ سطر ۱۰ قوله « و بالجسم »

مورد افتراق اول « جایی که نوع اضافی است و نوع حقیقی نیست » : مثل جسم.

اما چگونه جسم، نوع اضافی است؟ تعریفی که به وسـیله آن تعریف، نوع اضافی شناخته می شد را مورد توجه قرار می دهیم و می بینیم آن تعریف در مورد جسم صـادق است نـتیجه گرفته می شود که جسم، نوع اضـافی است. آن تعریف این بود که این شیء بـا غیرش ضـمیمه شـود و از مجمـوع به « مـا هـو » سـوال شود و در جواب، جنس واقع شود. مـا جسم را بـا نفس یـا عقل ضمیمه می کنیم و از مجموع سوال می کنیم و می گوییم « الجسم و النفس ما هما »؟ در جواب، لفظ « جوهر » آورده می شود که جنس است. در اینصورت هم جسم و هم نفس نوع اضافی می شود پس جسم، نوع اضافی است زیرا تعریف نوع اضافی بر آن صادق است. جسم، نوع حقیقی نیست چون نوع حقیقی عبارت بود از کلی که بر افراد متفق الحقیقه صـدق کنـد و جسم بر افراد متفق الحقیقه صدق نمی کند زیرا بر شجر و حجر و حیوان صدق می کند که حقیقت هیچکدام یکی نیست.

مورد افتراق دوم « جایی که نوع حقیقی است و نوع اضافی نیست »: مثل نوع بسیط « مانند عقل »

نکته: تمام اجناس که در وسط قرار دارند « غیر از جنس عالی که فقط جنس است و نوع نیست » نوع اضافی هستند و نوع حقیقی نیستند.

توضیح عبارت

« و بالجسم و النوع البسیط اَلبِینَ سِم »

« البین » به معنای « افتراق و جدایی » است.

به وسیله جسم و نوع بسیط افتراق این دو عنوان « یعنی نوع حقیقی و نوع اضافی » را علامت بگذار و نام ببر.

« یعنی هما مادتا افتراقهما »

ضمیر « هما » به « جسم و نوع بسیط » بر می گردد.

ترجمه: جسم و نوع بسیط، دو ماده افتراق نوع حقیقی و نوع اضافی است.

« فالجسم نوع اضافی اذ یقال، علیه و علی غیره کالنفس الناطق: الجوهر فی جواب ما هو »

جسم، نوع اضافی است چون تعریف نوع اضافی بر آن صدق می کند.

ترجمه: جسم، نوعی اضافی است زیرا بر جسم و بر غیر جسم که ضمیمه به جسم شود مثل نفس ناطقه، « الجوهر » که جنس است در جواب « ما هو » می آید.

« و لیس نوعا حقیقیا و هو ظاهر »

جسم، نوع حقیقی نیست و نوع حقیقی نبودن ظاهر است زیرا نوع حقیقی این بود که بر افراد متفق الحقیقه صدق کند و جسم بر افراد متفق الحقیقه صدق نمی کند.

ص: ۴۷۷

« هذا ان اريد الجسم المطلق و ان اريد مطلق الجسم فظاهر ايضا »

وقتی لفظ « جسم » گفته می شود یکی از دو چیز اراده می شود:

۱ ــ جسم مطلق یعنی قیدی برای جسم نیاور و تعبیر به جسم نامی یا جسم حیّ نکن. زیرا جسمِ حی، حیوان است و جسم نامی، نبات و حیوان است.

۲ ــ مطلق جسم یعنی سواء کان جمادیا کالحجر او نباتیا کالشجر او حیوانیا کالانسان. یعنی مطلق جسم مراد است هر طور جسمی که شد چه قید نامی داشته باشد چه قید حیوان داشته باشد چه قید جماد داشته باشد.

پس مطلق الجسم با جسم مطلق فرق می کند زیرا جسم مطلق یعنی جسمی که قید نداشته باشد و مطلق جسم یعنی هر نوع جسمی باشد و با هر قیدی که باشد. البته از نظر معنا و شمول هر دو مثل هم واقع می شوند زیرا جسم مطلق شامل حجر و شجر و حیوان و انسان می شود. مطلق الجسم هم همینطور است و شامل حجر و شجر و حیوان و انسان می شود اما ظاهر این دو متفاوت است یعنی معنایش متفاوت است زیرا جسم مطلق به معنای این است که جسم را بگو و قیدی نیاور اما مطلق الجسم معنای این است که جسم با هر قیدی که شد.

نکته: جسم مطلق دو صورت است یا مردد بین ذا و ذا است یا وقتی جسم مطلق گفته می شود یعنی قیدهای دیگر را نیاور و فقط جسم باشد که بشرط لا می شود و ماده می باشد.

ص: ۴۷۸

ترجمه: اینکه ما جسم را نوع اضافی گرفتیم و نوع حقیقی نگرفتیم زمانی است که جسم مطلق اراده شود اما اگر مطلق جسم اراده شود این هم ظاهر است « که نوع اضافی می شود و نوع حقیقی نمی شود چون هر دو مثل هم هستند ».

سوال: وقتی جسم مطلق و مطلق جسم هر دو، نوع اضافی اند و نوع حقیقی نیستند چرا مرحوم سبزواری عبارت را به اینصورت آورد و فرمود « هذا ان ارید الجسم المطلق » یعنی لفظ « ان ارید » نشان می دهد که اگر چیز دیگر اراده شود طور دیگر می شود. اگر این دو مثل هم بودند باید تعبیر به این می کرد « سواء ارید بالجسم، الجسم المطلق او مطلق الجسم ». اینکه مصنف اینگونه عبارت آورده به خاطر این است که در جسم مطلق هیچ ایرادی نیست که نوع اضافی است و نوع حقیقی نیست اما در مطلق الجسم ایرادی وجود دارد لذا آن را جدا می کند. آن فرق که بین مطلق الجسم و جسم مطلق است این می باشد که مطلق الجسم شامل انسان هم می شود و در اینجا که شامل انسان می شود نوع حقیقی است. ما می خواهیم جایی را پیدا کنیم که نوع حقیقی نباشد، فقط نوع اضافی باشد. جسم مطلق اینگونه است که فقط نوع اضافی است و نوع حقیقی نیست چون جسم مطلق یعنی جسم به قید اینکه هیچ چیز همراه آن نباشد. اما « مطلق الجسم » شامل « جسم مطلق » و « جسم نامی » و « جسم نامی متحرک بالاراده حساس » می شود. شامل « جسم نامی متحرک بالاراده حساس ناطق » هم می شود که نوع حقیقی است علاوه بر اینکه نوع اضافی هم هست. پس مطلق الجسم مثل جسم مطلق واضح نیست.

نکته: مرحوم حاجی سبزواری در حکمت خیلی حاشیه دارد و اما در منطق خیلی کم حاشیه دارد در اینجا دو حاشیه زده است یک حاشیه برای توضیح « البین سم » است که در صفحه ۱۶۳ سطر ۱۰ آمده بود و یک حاشیه برای « ان ارید مطلق الجسم » است.

« و النوع البسیط کالعقل الفعال _ بان یکون له ماهیه بسیطه و لا یکون الجوهر جنسا _ نوع حقیقی و لیس اضافیا »

« و النوع البسیط » عطف بر « فالجسم » در صفحه ۱۶۳ سطر ۱۰ است و مبتدی می باشد و « نوع حقیقی و لیس اضافیا » خبر است. عبارت « بان یکون له ... جنسا » تفسیر برای « نوع بسیط » است این عبارت، مورد افتراق دوم را بیان می کند. نوع بسیط، نوع حقیقی است ولی نوع اضافی نیست.

برای نوع بسیط مثال به عقل فعال می زند. عقل فعال بر هر کدام از آن ۱۰ عقلی که مشاء قائل است و عقول طولیه می باشند اطلاق می شود لذا از مجموع این ۱۰ تا تعبیر به عقول فعاله می شود ولی رایج اینگونه است که وقتی به صورت مفرد تعبیر به « عقل فعال » می کنند مراد عقل دهم است که در اینجا هم مراد عقل دهم است و فلاسفه می گویند معلّمِ عقلی انسان « و به قول شریعت، حضرت جبرئیل علیه السلام » است « این تطبیق عقل فعال بر حضرت جبرئیل علیه السلام توسط فلاسفه شده است ». این عقول هر کدامشان نوع است و بیش از یک فرد ندارند اینطور نیست که یک جنس یا یک نوع به نام عقل باشد و این ۱۰ تا، اشخاص یا انواع آن باشند بلکه هر کدام از این عقل ها نوعی هستند که دارای یک فرد می باشند یعنی عقل اول، یک نوع است و همین یک فرد را هم دارد. عقل دوم هم یک نوع دیگر است و همین یک فرد را دارد تا به عقل دهم برسیم که یک نوع است همین یک فرد را دارد. پس هر کدام از این عقول، نوع اند از جمله عقل فعال که عقل دهم است هم نوع است اما آیا عقول، نوع بسیط اندیا مرکب هستند؟ در تعریف عقل گفته می شود « جوهر مجرد ذاتا و فعلا ». لفظ « جوهر » جنس است و « مجردٌ ذاتا و فعلا » فصل است. عبارت « مجرد ذاتا »عقل را از همه جوهرها جدا می کند ولی شامل نفس می شود لذا « مجرد فعلاـ » که می آید شامل نفس نمی شود و نفس را از عقل جدا می کند. در اینصورت عقل که جنس و فصل دارد مرکب می شود. بعضی گفتند این جنس و فصل را از کجا آوردید؟ اینطور جواب داده می شود که از « ما به الاشتراک »، جنس گرفته شد و از « ما به الامتیاز » فصل گرفته شد و الا در واقع عقل، جنس و فصل ندارد بلکه « ما به الاشتراک » و « ما به الامتیاز » دارد وقتی جنس و فصل نداشت بسیط می شود. مرحوم حاجی می فرماید عقل فعال اگر ماهیت بسیط داشته باشد نوع اضافی نیست چون تعریف نوع اضافی بر آن صادق نیست. حال عقل را با غیر « مثل نفس » ضمیمه کنید و به وسیله « ما هو » از مجموع عقل و نفس سوال کنید در جواب این سوال، لفظ « جوهر » قرار نمی گیرد. یعنی اگر گفته شود « العقل و النفس ما هما؟ » کسی که عقل را مرکب می داند جواب به « جوهر » می دهد اما کسی که عقل را مرکب نمی داند جواب نمی دهد پس « جوهر » که جنس است در جواب واقع نمی شود. از اینجا نتیجه گرفته می شود که عقل، نوع اضافی نیست چون تعریف نوع اضافی بر آن صدق نمی کند بله طبق مبنای بعضی، نوع اضافی است.

ص: ۴۸۰

تا اینجا نوع اضافی نبودن عقل روشن شد اما چگونه نوع حقیقی است؟ معنای نوع حقیقی این بود که بر مصادیق متفق الحقیقه صدق کند. عقل فعال فقط یک مصداق دارد چگونه بر مصادیق متفق الحقیقه صدق می کند و نوع قرار داده می شود؟ جواب این است که عقل فعال، نوع است و بر افراد متفق الحقیقه صدق می کند ولی از این افرادِ متفق الحقیقه فقط یکی پیدا شده و بقیه پیدا نشده است و ما در کلی شرط نکرده بودیم که مصادیق بالفعل داشته باشد. بلکه بیان شد که فقط قابلیت صدق داشته باشد و الان عقل، قابلیت صدق دارد ولو یک مصداق بیشتر ندارد لذا نوع است ولو نوعی است که منحصر در فرد است. پس عقل، نوع حقیقی هست و نوع اضافی نیست.

ترجمه: نوع بسیط مثل عقل فعال « عقل فعال به این مبنا نوع بسیط است که ماهیت بسیط داشته باشد و به عبارت دیگر جوهر، جنس آن نباشد » نوع حقیقی است و نوع اضافی نیست.

صفحه ۱۶۴ سطر ۶ قوله « و الجزئی »

تا اینجا بحث درباره نوع اضافی تمام شد ولی در ابتدا که وارد بحث شدیم نوع با جزئی مقایسه شد و گفته شد همانطور که نوع تقسیم به اضافی و حقیقی می شود جزئی هم تقسیم به اضافی و حقیقی می شود. جزئی حقیقی روشن است الان می خواهد جزئی اضافی را معنا کند.

تعریف جزئی اضافی: آنچه که اخص از شیء باشد را جزئی اضافی می گویند. مراد از « شیء »، معنای عام است که شامل همه چیز می شود حتی بر خداوند ــ تبارک ــ هم اطلاق شیء می شود و می گویند « لا کالاشیاء الأُخر » یعنی خداوند ــ تبارک ــ هم شیء است ولی نه مانند شیء های دیگر.

« شـیء » معنای وسیعی دارد و مساوق با وجود است. بر هر چیزی که « موجود » صدق کند « شیء » هم صدق می کند. معتزله صـدق « شـیء » را اعم از « وجود » می گیرند و می گویند بر اشـیایی که وجود ندارند و فقط ثبوت دارند « شـیء » صدق می کند در حالی که « وجود » صدق نمی کند. در هر صورت « شیء » عامترین چیز است حال یا مثل « وجود » عامترین چیز است یاحتی از « وجود » هم عامتر است. هر چیزی که از « شـیء » پایین تر باشد جزئی اضافی است پس جزئی اضافی یعنی آنچه که تحت کلی باشـد. دقت کنید که نگویید « جزئی اضافی یعنی کلی که تحت کلی باشد ». اما در نوع اضافی گفته می شد « کلی که تحت یک کلی دیگر باشد ». پس حتی لفظ « جوهر » جزئی اضافی است چون جوهر شامل همه اشـیاء نمی شود زیرا شامل خداونـد ــ تبـارک ــ نیست ولی « شـیء » شامل خداونـد ــ تبارک ــ هست پس « شـیء » اعم از جوهر است و جوهر، اخص است.

مرحوم سبزواری می فرماید هر چیزی که تحت « شیء » باشد جزئی اضافی است حتی آنهایی هم که تحت « شیء » هستند عام باشـند نیز جزئی اضافی اند. بیان کردیم که مراد از « شیءِ » عام، مرادف با وجود است و بنا بر قول معتزله اوسع از وجود است. لذا زید که شخص است جزئی اضافی است جوهر هم که خیلی عام تر از زید است جزئی اضافی می باشد.

ص: ۴۸۲

نکته: مراد از « شـیء » در اینجا به معنای « ذات » است که بر خداونـد _ تبارک _ هم اطلاق می شود ولی بقیه اشـیاء، وجود و ماهیتنـد پس این شـیء که خداونـد _ تبارک _ است با بقیه اشـیاء فرق دارد و آن این است که وجود خالص است. اما اگر به معنای « جوهر » باشد بر خداوند _ تبارک _ اطلاق نمی شود چون « جوهر » بر خداوند _ تبارک _ اطلاق نمی شود.

توضیح عبارت

« و الجزئی ای الاضافی بالاخص من شیء رُسم حتی الشیء العام »

« رسم » یعنی تعریف شده ولی تعریف رسمی نه تعریف حدی.

جزئی اضافی را تعریف کردند به « الاخص من شیء ».

الف و لام در « الاخص » موصوله است یعنی « الذی هو اخص من شـیء » یعنی هر چیزی که اخص از عنوان شـیء باشد جزئی اضافی می شود.

ترجمه: جزئی اضافی را اگر تعریف کنید می گویید « هو الاخص من شـیء » یعنی هر چیزی که از شـیء اخص باشد اما کدام شیء مراد است آیا شـیء های خاص مراد است؟ می فرماید شـیء های خاص و حتی شـیء عام مراد است. یعنی هر چیزی که اخص از شیء های خاصه باشد حتی اخص از شیء عام باشد به آن جزئی اضافی گفته می شود.

« الشـیء العـام »: یعنی شـیئی که عـام است و عنوان خاصـی نـدارد. گاهی گفته می شود « شـیئی که انسان است ». این، خاص است اما گاهی گفته می شود « شیء مطلقا » که شامل همه چیز می شود. این، عام است. مصنف می فرماید اخصِ از شیء عام هم جزئی اضافی است تا چه رسد به اینکه اخصِ از شیء خاص باشد.

ص: ۴۸۳

« و هذا یسمی اضافیا لان جزئیته بالنسبه الی شیء و اما فی ذاته فقد یکون کلیا »

« هذا »: طبق سیاق عبارت و بیان مرحوم حاجی به « جزئی اضافی » بر می گردد چون می فرماید « اما فی ذاته فقد یکون کلیا » در حالی که نوع اضافی همیشه کلی است فی ذاته نه اینکه « فقد یکون کلیا » باشد یعنی گاهی کلی باشد. کلمه « قد » نشان می دهد که گاهی کلی است و گاهی هم جزئی است. این مطلب در مورد جزئی صحیح است اما در مورد نوع صحیح نیست که گفته شود نوع، گاهی کلی است و گاهی کلی نیست چون نوع همیشه کلی است ولی بالاضافه به مافوقش نوع اضافی است. ولی اگر کسی خواست بر گرداند به « هر یک از جزئی اضافی و نوع اضافی » حرف صحیحی است که به این صورت گفته شود که نوعیتش نسبت به بالا ـ ترش است یعنی حیوان، فی نفسه جنس است ولی نوعیتش نسبت به بالا ـ ترش است. در انسان که نوع حقیقی است هم نوعیتش به حساب خودش است که به آن نوع حقیقی گفته می شود هم به حساب بالا ـ تر از خودش است که به آن نوع اضافی گفته می شود.

این جزئی را جزئی می نامیم به اعتبار اینکه نسبت به ما فوقش که « شیء » است جزئی می باشد ولو خودش ممکن است کلی باشد « بیان کردیم جوهر با آن همه کلیتی که دارد جزئی اضافی نامیده می شود زیرا نسبت به فوقش که شیء است جزئی می باشد اما خودش ممکن است کلی باشد »

« اما فی ذاته فقد یکون کلیا »: اگر خود این جزئی ملاحظه شود ممکن است کلی باشد یعنی در عین کلی بودن به آن، جزئی گفته می شود.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹